

Ph 45-1

Philos. Noviss. 23-83.

R

Gemeinfaßliche
D a r s t e l l u n g

der

Kantischen Lehren

über

Sittlichkeit, Freyheit, Gottheit
und Unsterblichkeit,

von

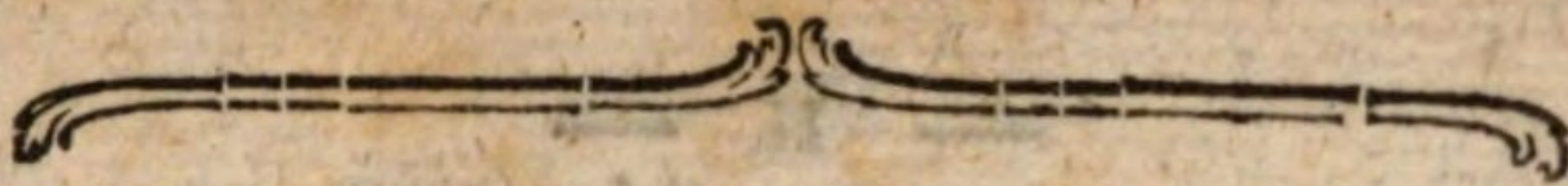
Ambrosius Bethmann Bernhardi.

I. Theil.

Freyberg, 1796.

in der Crazischen Buchhandlung.





Vorrede.

Die Absicht dieser Schrift ist vorzüglich, gebildete Personen, die theils durch mannigfaltige Geschäfte, theils durch die Unbekanntschaft mit der philosophischen Sprache, ausser Stand gesetzt sind, die Kantischen Schriften oder andere, die eine ganz wissenschaftliche Einrichtung haben, zu benutzen, mit Ideen bekannt zu machen, die in den Augen des Verfassers von grosser Wichtigkeit sind. Er hatte schon längst alles Philosophiren über den letzten Grund der Sittlichkeit aufgegeben, und sich bloß an die einzelnen Gebote der Pflicht gehalten, als die reine Moral aufgestellt wurde. Diese gab ihm die Befriedigung, die er je zu finden gezweifelt hatte, und war ihm um so will-

kommer, je peinlicher, oft sein Gefühl gewesen war, wenn er das, was ihm offenbare Pflicht schien, von andern wegvernünfteln sah, und — mittelbarer oder unmittelbarer Weise auf die Epicurische Lehre verwiesen wurde, ohne im Stande zu seyn, seine eigenen Urtheile mit hinlänglichen Gründen zu unterstützen. In einem ähnlichen Falle befinden sich wahrscheinlicher Weise nicht wenig Menschen, ohne Mufe zu haben die Kantischen Ideen sich aus solchen Büchern bekannt zu machen, die ein fortgesetztes Nachdenken erfordern. Diefes ist die erste Classe von Personen, denen diefes Buch bestimmt ist. Eine zweyte Classe besteht aus solchen, die an aller Pflicht zweifeln, aber dieselbe für sich, wenigstens in gewisser Rücksicht, gelten lassen, und eben deswegen nicht abgeneigt sind Belchrung anzunehmen. Hierzu können auch diejenigen gerechnet werden, die, ihrer wahren

oder vorgeblichen Uiberzeugung treu, nur den Eingebungen der Selbstliebe folgen — wenn sie doch auf den Gedanken kommen sollten, daß Tugend ihren guten Grund haben könne, und dann eine Belehrung suchen, die sich ohne grofse Anstrengung erhalten läßt. Für diese Classe von Personen ist ein Buch, wie dieses seyn soll, um so viel nöthiger, da die Streitigkeiten über die Kantischen Lehren vor das grofse Publikum gekommen sind, und dieses verleitet wird, über eine Sache abzusprechen, die es nur von einer Seite kennen lernt. Wie viele Menschen mögen nicht den Spötteleyen über den categorischen Imperativ ihren Beyfall gegeben haben, ohne zu wissen, daß er nichts anders enthält als das Gebot: vernünftig zu handeln. Wenn sie gar nichts dabey dächten, so lachten sie nur über ein, für sie leeres, Wort. Allein dieß ist nicht immer der Fall. Oft fassen gerade

diejenigen, welche an allem Grunde der Pflicht zweifeln, so viel davon, daß es auf uneigennützig Tugend hinweise; sie lachen also nicht über das Wort, sondern über die Sache, und werden in ihrem Unglauben noch mehr bestärkt. Triumphirten sie, schon vor der Kantischen Morallehre, nicht selten, wenn sie sahen, daß diejenigen, welche ihre Grundsätze verwarfen, nichts über alle Einwendung erhabenes dagegen vorbringen konnten: so geschieht es nun noch mehr, indem sie wähnen, daß auch das, was die neuere Philosophie lehrt, eben so wenig Haltbarkeit habe, als alle vorhergehende. Menschen, die nach ihrem Leben ihre Grundsätze einrichten, auf andere Gedanken zu bringen, darf man freylich nicht so leicht erwarten. Aber daß die Menge dieser Menschen immer geringer werde, dieß kann man von der Verbreitung der reinen Moral mit Wahrscheinlichkeit hoffen.

Wenn es so weit gekommen seyn wird, daß kein Mensch es wagen darf, das Gefühl von Lust oder Unlust als das höchste Gesetz für alle Handlungen anzugeben, ohne sich als einen unvernünftigen Menschen darzustellen: so wird die moralische Zweifelsucht gezwungen seyn sich zu verbergen, und dadurch zugleich einen grossen Theil ihres Einflusses verlieren.

Endlich ist dieß Buch auch solchen, gebildeten aber nicht mit der Philosophie bekannten, Personen bestimmt, welche sittliche Güte für die höchste Bestimmung des Menschen halten, aber glauben, daß die Lehren, die zu derselben führen, Glückseligkeitslehren sind, und die Kantischen Grundsätze entweder für müßige Speculationen, oder gar für gefährlich halten. Diese Personen auf dasjenige aufmerksam zu machen was aus ihren Grundsätzen folgt und, wo

möglich, zu einer andern Meinung über Kants Morallehre zu bringen, schien dem Verfasser ebenfalls von Wichtigkeit zu seyn. Sie befördern oft wider ihren Willen die Unfittlichkeit, indem sie Regeln des Verhaltens aufstellen, die gar sehr gemißdeutet werden können, und hindern den Eingang solcher, die am meisten geschickt sind, Tugend zu befördern.

Was in Beziehung auf Sittlichkeit gesagt worden ist, gilt auch größtentheils für die Religion. Es war eine Zeit wo man glaubte, daß alle Menschen durch diese zur Tugend geleitet werden könnten. Jetzt scheint es nothwendig, für viele die Sache umzukehren, und sie durch Tugend zur Religion zu führen. Auch in dieser Rücksicht können die Kantischen Lehren ausgebreiteten Nutzen haben, und bedürfen deswegen eben so gut einer gemeinfaßlichen Darstellung, als um dem ächten Begriffe der Pflicht Eingang zu

verschaffen. Auch ist dieselbe wiederum um so nöthiger, je häufiger die Mißverständnisse über die wahre Beschaffenheit jener Lehren über Gott und Unsterblichkeit sind.

Ob nun die Absichten, die durch dieses Buch befördert werden sollen, nicht schon durch so viele andere Schriften, welche die Kantischen Grundsätze erläutern, erreicht werden können — darf freylich der Verfasser nicht mit Gewissheit entscheiden. Aber so viel muß ihm erlaubt seyn zu sagen, daß die Erfahrung ihm hierüber Zweifel gelassen hat. Ueberdies muß seine Rechtfertigung in dem Buche selbst gesucht werden. Liegt demselben eine Form zum Grunde, die sich noch in keinem andern findet, oder ist die Ausfüllung derselben noch nicht eben so da: so kann der Versuch selbst, die Grundideen der reinen Moral und der sich darauf beziehenden Religion gemeinfasslich darzustellen, eben so wenig getadelt werden, als irgend

ein Versuch, die Sittenlehren überhaupt für eine gewisse Classe von Menschen so vorzutragen, wie jemand glaubt, dafs sie am besten Eingang finden. Eine andere Frage aber ist, ob dem Verfasser dieses Buchs sein Versuch gelungen sey. Hierüber wird er billige Urtheile gern sehen und, wenn sie ihm vor der Ausgabe des zweyten Theils bekannt werden, willig benutzen.

Freyberg, den 12. April 1796.

Nothwendige Verbesserungen.

- S. 2. Z. 5. l. so ist sie es, statt: so ist er es.
- 21. in der Note Z. 4. l. nie, statt nur.
- 89. Z. 9. l. von, statt vor.
- 114. - 24. l. und die ihre, statt und ihre.
- 177. - 9. l. diesen Willen, st. diesem.
- 194. - 21. l. überdies, st. überdem.
- 204. - 6. l. Gold, statt Geld.
- 207. - 11. l. müsse, statt müfste.
- 217. - 5. l. vorhergehe, st. vorhergehn.
- 224. - 2. l. ihm, statt ihn.
- 234. - 5. von unten, l. abhalten, st. abhalte.
- 240. - 12. l. fragen, statt fragten.
- 249. - 6. von unten, l. ihm, st. ihn.
- 258. - 24. l. Vorstellung, st. Vorstellungen.

EINLEI-

EINLEITUNG.

So weit die Geschichte in die Vergangenheit zurück geht, und so weit die Geschichte der Gegenwart sich über die Erde erstreckt, stellt sie uns überall, wo die Menschen in einiger Gemeinschaft leben, einen Unterschied dar, den sie zwischen ihren freywilligen Handlungen machen. Uiberall findet man die Worte: gut und böse, recht und unrecht, erlaubt und unerlaubt, in den Sprachen selbst derjenigen Völkerschaften, die man oft unter dem Namen der Wilden begreift. So dunkel und so eingeschränkt nun auch die Begriffe seyn mögen, welche mit diesen Worten diejenigen Menschen verbinden, die noch auf

der ersten Stufe der Cultur stehen, so läßt sich doch nicht denken, daß gar kein Begriff damit verbunden werde. Ist irgendwo die Sprache der Ausdruck des menschlichen Geistes, so ist er es gewiß bey den Völkern, deren Ideenkreis noch sehr eingeschränkt ist. Auch ist es nicht schwer die Handlungen zu denken, auf welche jene Begriffe zuerst angewandt werden. Alles was nothwendig beobachtet oder vermieden werden muß, wenn nicht der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft vereitelt, wenn sie nicht selbst ein Unding seyn soll, ist in den ersten Zeiten der Cultur das Recht und das Unrecht.

Je höher die Stufe der Bildung ist, zu der sich ein Volk erhoben hat, desto klarer und ausgedehnter sehen wir jene Begriffe werden. Und dieß kann schon deswegen nicht anders seyn, weil sie auf eine viel größere Menge von Handlungen angewandt werden, als in der Kindheit eines Volks Statt finden kann. Je einfacher die

Verhältnisse der Glieder eines Volks sind, desto feltner kömmt die Anwendung der Begriffe von Recht und Unrecht vor; je mannichfaltiger jene werden, desto häufiger ist diese. Der menschliche Geist fühlt dann das Bedürfnis die dunkeln Ideen aufzuheben, so wie sich der Kreis derselben erweitert, und ein Schritt, womit er dem Lichte näher tritt, giebt ihm auch Kraft den folgenden zu thun.

Noch ist aber ein Umstand zu berühren, der nicht wenig dazu beyträgt, daß die Vorstellungen von Sittlichkeit mit den Fortschritten, welche die Cultur eines Volks überhaupt macht, fast gleichen Gang halten. Eben die Ursachen, die diese befördern, sind auch jenen günstig. So wie die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr alle ihre Kräfte brauchen, um die unentbehrlichsten Bedürfnisse des Lebens herbey zu schaffen, begnügen sie sich auch nicht mehr mit diesen. Auf die Erfindung der mechanischen Künste folgt die Schöpfung der

freyen. Man erhöht und vervielfacht den Genuß der ersten Bedürfnisse, und sucht das Bequeme und Schöne.

Unter dem Streben nach so mannigfaltigen Gütern, wird es bald natürlich und nothwendig, die Arbeiten zu vertheilen. Schon diese Vertheilung der Geschäfte, noch mehr aber der Reichthum, der dadurch nach und nach entsteht, giebt manchem Gliede der Gesellschaft neue Mulse. Und ist die erste hauptsächlich angewandt worden, die feinere Sinnlichkeit zu wecken und zu befriedigen, so wird die zweyte, wenigstens zum Theil, dem Bedürfnis des Geistes gewidmet. Nicht mehr zufrieden mit dem sinnlichen Genuße verlangt man auch geistigen. Man will nicht bloß fühlen, sondern auch wissen. Zwey Gegenstände müssen da besonders die Wisbegierde reitzen: die Natur, deren GröÙe und Mannigfaltigkeit die Aufmerksamkeit an sich reiÙt — und der Mensch, dessen Verstand und dessen Wille immer wichtiger werden, jemehr die Fähig-

keiten des einen sich entwickeln, und je-
mehr die Handlungsweise des andern Einfluss
auf das Wohl der ganzen Gesellschaft und
eines jeden Gliedes derselben bekommt. Der
Wirkungskreis des Willens ist unterdessen so
weit geworden, dass selbst die mannigfal-
tigsten Gesetze, die ihn bändigen sollen,
nicht mehr hinreichen. Man fängt auch an
zu fühlen, dass, so vollkommen sie seyn
mögen, doch nur wenige Handlungen da-
durch erzwungen werden können; und je-
mehr man diesen Gegenstand verfolgt, desto
mehr sieht man ein, dass auch auf die Ge-
sinnungen gewirkt werden muss, und dass es
Pflichten giebt, die zwar dem Gewissen ei-
nes jeden zu überlassen, aber nicht weniger
wichtig sind, als diejenigen, welche man nach
Anleitung der bürgerlichen Gesetze zu be-
obachten hat. Es ist also natürlich, dass Män-
ner auftreten, welche die Hauptpflichten dar-
zustellen und dem Menschen ans Herz zu legen
suchen. Hier sind wahrscheinlich in der
Hauptsache alle diejenigen einig, welche
Sittlichkeit befördern wollen. Nachdem

aber das Gemälde des sittlichen Menschen dem Anschein nach vollendet, und von dem gefunden Verstande und dem unverdorbenen Herzen willig aufgenommen worden ist, wirft man die Frage auf: wie ist das Gemälde entstanden? Ist es mehr als bloßer Schein ohne Wirklichkeit? Was ist denn eigentlich der Grund, um dessen willen jeder Mensch sich dasselbe zum Muster nehmen soll? Oder, um eigentlicher zu reden, was ist denn Pflicht? was ist Sittlichkeit? Bey diesen Fragen, die manchen verwirren, wird es nothwendig, die Kräfte des Menschen zu untersuchen, und der Geist, der schon durch so manchen Gegenstand geübt worden ist, macht sich selbst zum Gegenstande seines tiefsten Forschens.

Man kann auf diese Weise in der Kenntniß der Pflichten drey Epochen unterscheiden. In der ersten begnügt man sich mit einem ganz dunkeln Gefühle von Recht und Unrecht, und erstreckt es nicht viel weiter, als die nothwendigen Bedingungen der bür-

gerlichen Gesellschaft, oder bestimmte Gesetze reichen. In der zweyten erweitert man die Vorstellungen von gut und böse und dehnt sie auf Handlungen aus, die nicht äußern, sondern innern Gesetzen unterworfen werden können. In der dritten endlich fragt man nach den Quellen aller der einzelnen Gesetze, die dem gefunden Verstande zuvor einleuchten, und sucht unzweifelhafte Grundsätze, aus denen alle Pflichten, deren Erfüllung man für nothwendig hält, hergeleitet werden können. Diese Epochen sind freylich nicht durch genau bestimmte Grenzen abgeschnitten. Auch läßt sich bey keiner ein bestimmter Zeitraum festsetzen. Verschiedene Völker verweilen nicht gleich lange in jeder derselben. So wie äußere Umstände, hier früher dort später, die Cultur überhaupt zu einer gewissen Stufe erheben, so befördern sie, bald mehr bald weniger, die Bestimmtheit und den Umfang der Begriffe der Sittlichkeit. Nur von der letzten Epoche zeigt uns die Geschichte ohngefähr die Dauer für Europa. Sie gieng vor mehr

als zwey tausend Jahren an und dauert noch, wenn nicht Kants System sie beschliesst.

Schon zu Socrates Zeiten mußten die großen Fragen über den Grund der Verbindlichkeit zur Tugend, und über das Wesen der Pflicht und des Rechts aufgeworfen worden seyn. Denn darinn bestand ein Zweck seiner philosophischen Bemühungen, die Sophisten, welche das Unrecht zum Recht, und die Pflicht zur gleichgültigen Sache nicht nur selbst machten, sondern auch zu machen lehrten, in ihrer Blöße darzustellen, und so seine Mitbürger vor den Verführungen derselben zu bewahren. Doch entstanden erst nach ihm die bestimmten Systeme, welche von Griechen und Römern angenommen worden sind. Sie verschwanden in dem barbarischen Zeitalter, wo die Philosophie von der Erde verbannt zu seyn schien, und die Aethertheologie auftrat, um mit Feuer und Schwert solche Begriffe von Pflicht und Recht zu behaupten, die der Vernunft widersprechen. Alles Uibel, was der Geist der

damaligen Religion über die Menschheit brachte, floß fast allein aus dem widersinnigen Grunde aller Tugend, den er aufstellte und leider! so lange behauptete. Als endlich, nach fast tausend Jahren, die Vernunft, wenigstens in einem Theile von Europa, den ersten entscheidenden Sieg über den Aberglauben davon trug, ward ihr auch wieder das Feld zu freyen Untersuchungen über die Sittlichkeit geöffnet. Auf allen Seiten wurde diese wieder theils aus neuen, theils aus denjenigen Quellen hergeleitet, welche schon die Griechen, wo nicht erschöpft, doch angegeben hatten.

In dem ietzt laufenden Jahrhunderte vorzüglich sind diese Untersuchungen nicht nur eifrig verfolgt, sondern auch so weit verbreitet worden, daß wenigstens die Resultate derselben ins gemeine Leben übergegangen sind; ob zum Vortheil oder zum Schaden der Tugend selbst, kann freylich erst durch Darstellung der verschiedenen Meinungen über den Grund derselben ganz anschau-

lich gemacht werden. So viel aber ist auch ohne diese Darstellung klar, daß sie der Sittlichkeit nicht gleichgültig seyn können, wenn man an den mächtigen Einfluß denkt, den Meinungen überhaupt auf die Handlungen der Menschen haben. Sind nicht die Greuel der französischen Revolution wenigstens zum Theil aus Meinungen und Grundsätzen entstanden, die sich auf Sittlichkeit beziehen, und aus den darüber aufgestellten Systemen der Philosophen fließen? Betrachtet man ferner den Geist unsers Zeitalters überhaupt, so wird einem jeden, der damit vertraut ist, der Zusammenhang zwischen der Handlungsweise desselben und den angenommenen sittlichen, oder vielmehr unsittlichen Grundsätzen nicht leicht entgehen. Diese fließen unstreitig aus der Art, wie von gewissen Philosophen der Grund der Sittlichkeit gedacht und vorgestellt wird. Ist ihre Meinung auch nicht, dieselbe für ein Hirngespinnst zu erklären, so folgt doch aus ihren Systemen, daß sie nichts bestimmtes und allgemein verbindendes, sondern ein Resultat

von Anlagen, Umständen und Verhältnissen sey, die nicht in der Gewalt des Menschen sich befinden. Diese Meinung ist in den sogenannten gesitteten Ständen beynahe herrschend geworden. Setzt man hierzu die Abnahme des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit der Seele, so muß diese Zweifelsucht an allem was die Handlungen der Menschen am sichersten leitet, nothwendig einen sehr nachtheiligen Einfluss auf ihren Charakter haben. Das innere Gefühl von Recht und Unrecht kann zwar nie ganz niedergeschlagen, aber durch jene Meinungen doch so geschwächt werden, daß es nicht mehr hinreichend ist, den Reizen der Sinnlichkeit zu widerstehen.

Philosophisch nennt man das gegenwärtige Jahrhundert, und in Vergleichung mit den vorhergehenden verdient es diesen Namen. Noch gab es vielleicht nie eine Zeit, wo die Vernunft, oder wenigstens das, was für Vernunft gilt, sich einen so weit herrschenden Thron erbaute. In einem großen

Striche von Europa ist es fast unmöglich geworden, auf andere Art als durch Vernunft auf die Gemüther zu wirken. An sie müssen sich die Mächte der Erde wenden, wenn sie Gehör finden wollen; auf sie muß der Lehrer der Religion seine Lehren bauen, wenn er ihnen Eingang verschaffen will; zu ihr und durch sie scheinen selbst die erhitztesten Leidenschaften zu sprechen, und aus ihrem Schoosse gieng eine Schwärmerey hervor, die ihres gleichen noch nie auf Erden hatte. *)

In so einem Zeitalter, wo die Vernunft als die oberste Richterin aller Angelegenheiten, die dem Menschen wichtig sind, aufgestellt wird, und wo sie doch mit sich selbst nicht einig ist, muß nichts willkommener seyn, als die sorgfältigste Prüfung alles des-

*) Es scheint dies widersprechend — was haben Vernunft und Schwärmerey mit einander gemein? — Allein diese kann allerdings eine Folge von jener seyn, wenn die Vernunftideen nicht rein von allem Zufatze dargestellt, und eben des Zusatzes wegen falsch angewandt werden.

jenigen, was man für ihre Ausprüche hält,
und die genaueste Scheidung der wahren von
den erschlichenen. Nur nach Vollendung
dieses eben so schweren als nothwendigen
Geschäfts, kann das Reich der Vernunft auf
festem Grunde stehen, und die Grenze ih-
res Gebiets genau abgesteckt werden.

Dieses Geschäft unternahm Kant und voll-
endete es nach der Meinung seiner Schüler
mit einem Erfolge, der, früh oder spät, nicht
nur alle eigentlichen Philosophen, sondern
alle denkenden Menschen überhaupt über
Sittlichkeit, Gottheit und Unsterblichkeit zu
einem und eben demselben Glauben verein-
igen wird.

*Darstellung aller Moralsysteme vor dem
Kantischen, und der Zweifel gegen die
Wahrheit derselben.*

Sobald in irgend einem Manne der Gedanke an ein Moralsystem entsteht, so setzt derselbe voraus, daß unter den Menschen eine gewisse Beschaffenheit ihrer Handlungen und Gesinnungen allgemein für gut, und eine andere für böse gehalten wird. Denn das System soll eben erklären, woher dieses Urtheil über gut und böse komme, und warum die Menschen, theils für sich, theils für andere fordern, was in dem Worte Pflicht ausgedrückt wird. Und wenn einige Menschen behaupten, es gebe keine Pflicht, so heisst dieß nicht, es gebe keine Gesinnungen und keine Handlungen, welche derselben gemäß gedacht werden: sondern der Begriff der damit verbunden wird, sey willkürlich, sey nur zufällig entstanden, und

könne keine allgemeingültige Handlungsweise für die Menschen bestimmen. Diejenigen Philosophen nun, welche die Pflicht als etwas in der Natur des Menschen gegründetes, und folglich als etwas allgemeingeltendes ansahen, mußten nothwendiger Weise, wenn sie sich und andern von dieser geistigen Erscheinung Rechenschaft geben wollten, etwas auffuchen, das sich in allen Menschen findet, und eben deswegen als der Bestimmungsgrund einer allgemeinen Denkungs- und Handlungsart gedacht werden kann. Sie hatten dabey nicht unter einer grossen Menge von Dingen zu wählen. Nur zweyerley findet sich bey allen Menschen, für welche Pflicht etwas seyn kann: das Streben nach angenehmen Empfindungen, oder die Selbstliebe; und die Fähigkeit nach allgemeinen Regeln zu handeln, oder die Vernunft. Dafs die erste allgemein sehr wirksam ist, bezweifelt wohl kein Mensch, und dafs die andere, als das unterscheidende Merkmal der Menschheit, ebenfalls als allgemein verbreitet gedacht werden muß, ist nicht minder

ausgemacht. Es würde höchst lächerlich seyn, nach den Gründen der Sittlichkeit zu fragen, und die Thätigkeit, oder gar das Daseyn der Vernunft nicht in Betrachtung zu ziehen. Ohne sie könnte nicht einmal eine Untersuchung darüber angestellt werden. Ueberdies muß doch wenigstens gefragt werden, ob die Vernunft, die als oberste Richterin bey aller Erkenntniß angesehen wird, nicht auch für unsre Handlungen Gesetze an giebt, die eben so nothwendig sind als diejenigen, welche bey unserm Wissen entscheiden. Auch wird in den meisten über Sittlichkeit aufgestellten Systemen, die Vernunft entweder ausdrücklich genannt, oder stillschweigend vorausgesetzt. Nur die Bestimmung der Art ihrer Wirksamkeit ist das, was den wesentlichen Unterschied der Moralsysteme ausmacht. Wird sie allein als gesetzgebend, ohne die geringste Einmischung der Selbstliebe, und als einziger Bestimmungsgrund der sittlichen Handlungen, gedacht, — wird ihr die Selbstliebe untergeordnet: so entsteht hieraus die reine Moral, welche Kant zuerst

gelehrt hat. Alle Philosophen vor ihm haben entweder ausdrücklich der Selbstliebe den ersten Platz angewiesen, und die Vernunft nur zum Werkzeuge gemacht, die Gebote der ersten auszulegen und auszuführen; oder nahmen sie aus der letzten die Gesetze her, welche bey der Pflicht Statt finden sollen: so waren dieselben doch alle von der Beschaffenheit, daß ihre Gültigkeit und Ausführbarkeit nicht anders gedacht werden konnte, als daß die Selbstliebe zum höchsten Bestimmungsgrunde selbst bey den edelsten Handlungen gemacht würde. Worinnen der Unterschied bey diesen auf Glückseligkeit sich beziehenden Systemen bestehe, wird sich besser bey der ausführlichen Darstellung derselben, als im allgemeinen angeben lassen. Diese wollen wir nun vornehmen.

Das erste sey, das nach seinem Urheber genannte Epicurische: Alle Menschen, sagte Epicur, streben nach Vergnügen, und man kann zeigen, daß alle ihre Handlungen dar-

auf hinzielen, so versteckt auch ihre Absicht seyn mag. Dafs dieß der Fall bey der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse sey, leuchtet von selbst ein. Bey Handlungen und fortgesetzten Bemühungen, die auf Zwecke gerichtet sind, welche gleichfalls nur um der angenehmen Empfindungen willen als Zwecke gedacht werden können, ist dieß eben so offenbar. Wer sich anstrengt, um große Güter oder Ehrenstellen zu erlangen, und, um dieselben zu erreichen, sogar sich manchen Genuß versagt, thut dieß doch nur um destomehr und besser zu genießen, wenn er seine Absicht erreicht haben wird. Es bleiben also nur die Fälle zu untersuchen übrig, wo das Streben nach Genuß versteckter ist. Diese beziehen sich entweder auf Mäßigkeit, selbst im Vergnügen, oder auf Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit. Weil nun bey diesen Eigenschaften theils das Vergnügen nicht gleich so in die Augen fällt, theils nur wenig Menschen Einsicht und Kraft genug haben, um es auch da auszuspähen und zu verfolgen, und doch jedem daran gelegen ist, daß es ge-

sucht und erstrebt werde: so ist hier hauptsächlich der Gedanke der Pflicht an die Stelle des Vergnügens gesetzt worden, aber nichts desto weniger von dem nothwendigen Streben nach Glückseligkeit hergenommen. Dafs diese Behauptung wahr sey, läst sich folgendermassen zeigen. Wenn ich mir ein Vergnügen versage, so bewegt mich entweder der Gedanke an ein grösseres, dauerhafteres, oder die Vorstellung des Schmerzes dazu, welcher auf dasselbe folgen würde. Ich bin z. B. mässig im Gebrauche des Weins, weil mich der Rausch auf einige Zeit zum Genuß unfähig macht, oder gar Leiden nach sich zieht und mein Leben, als die Quelle aller Freuden, verkürzt; ich bin gerecht und wohlthätig, weil es mich schmerzt andern wehe zu thun, oder weil ich Vergnügen darinnen finde, die Leiden anderer zu mindern. Nun ist zwar wahr, dafs es Handlungen giebt, wovon eigentlich entweder kein Schmerz zu fürchten, oder kein Vergnügen zu hoffen seyn sollte, und die doch unterlassen oder gethan werden.

Allein hier geht eine Täuschung vor, die man sich aus dem, was in andern Fällen geschieht, wo die Rede nicht von Pflicht ist, leicht erklären kann. Es schmerzt mich z. B. freylich, daß in dem Kasten eines Geizigen Schätze unbenutzt liegen, die einer großen Menge Menschen tausend Freuden verschaffen könnten; ich würde es auch sehr gerne sehen, wenn dieselben dazu verwandt würden, der Verdruss des Geizigen würde mich wenig kümmern: und doch, gesetzt ich hätte gar keine bürgerliche Strafe zu fürchten, würde ich die Schätze unberührt und die leidenden Menschen in ihrer drückenden Dürftigkeit lassen. Es kann ferner sogar seyn, daß, wenn ich die Wahl zwischen einem falschen Zeugnisse und dem Tode hätte, ich den letztern wählte. Aber in diesem wie in jenem Falle ist das Streben nach Vergnügen, doch die Quelle meiner Handlungsweise. Es geht mir wie dem Geizigen. Seine erste Absicht bey dem Erwerb der Güter war gewiss, sich mannigfaltige Freude dadurch zu verschaffen, nach und nach aber gewöhnte er sich

ein Wohlgefallen an den bloßen Besitz seiner Schätze zu finden; und endlich stieg dieß zu so einem Grade, daß ihm dieser Besitz das höchste und einzige Vergnügen wurde, und alle Mühseligkeiten für nichts ansehen liefs, welche ihm die Erhaltung desselben zuzog. Eben dieß ist mein Fall, wenn ich weder ihm sein Geld nehmen, noch ein falsches Zeugnis, selbst mit Gefahr meines Lebens, ablegen will. Als ich mir Regeln für meine Handlungen festsetzte, sah auch ich nur auf das Vergnügen, das ich dadurch, entweder unmittelbar oder mittelbar, zu erhalten und zu sichern dachte. Gewohnheit haben mir dieselben nachher zur andern Natur gemacht, ich befolge sie ohne weiter an den eigentlichen Zweck zu denken, und würde mich für elender halten, wenn ich meine Regeln, als wenn ich den Zweck derselben aufgeben sollte.*) So

*) Hierauf beruht jener bekannte Ausspruch : Der ehrliche Mann ist der, welcher nicht weiß, daß er aus Eigennutz handelt; der Schurke der, welcher nur vergißt seinen Nutzen zu berechnen. Ein sehr kleiner Unterschied !

kann ich selbst mein Leben für dieselben aufopfern, wie sich mancher Geizige dasselbe nimmt, wenn ihm seine Schätze geraubt werden, ob er gleich nichts, als den bloßen Besitz daran schätzt. *) Uibrigens ist wohl zu merken, daß alles Vergnügen sinnlich ist. Sich dasselbe als geistig in irgend einer Rücksicht zu denken, ist ein Widerspruch. Man gebe nur auf sich selbst acht, wenn man angenehme Empfindung hat. Immer wird man dabey das Spiel seiner Organe, die doch sinnlich sind, unverkennbar finden. Selbst bey dem Genusse, der vorzüglich geistig genannt werden müßte, wenn es einen solchen gäbe, bey dem Genusse, welcher aus dem Nachdenken über Wahrheit fließt, wird man den

*) Ob Epicur selbst, die Gerechtigkeitsliebe bis zur Aufopferung des Lebens so erklärt habe, bleibt unausgemacht, da uns keine Schriften von ihm übrig geblieben, und seine Gegner nicht einmal geneigt sind, ihm nur eine solche Aufopferung zu zu trauen. Seine neuern Anhänger aber haben ihr System auf die angeführte Art zu retten, und mit der Möglichkeit, dem Scheine nach moralisch zu handeln, zu vereinigen gesucht.

leichten Gang des Blutes, das ungestörte Spiel der Nerven, und die regelmässige Thätigkeit der Phantasie fühlen. Macht die Anstrengung bey der Untersuchung der Wahrheit eher Schmerz als Vergnügen, so verfolge ich sie gewiss nur dann, wenn ich am Ende meiner Arbeit einen Zweck zu erreichen denke, der mir eine Freude gewähren wird, welche sich immer wieder auf meine sinnliche Natur bezieht. Dieß ist noch offenkundiger bey allen Handlungen, die, wie man sagt, aus dem Herzen kommen. Das Herz selbst bedeutet da nichts als Gefühlvermögen, und dieß ist doch ohnstreitig eine Wirkung der Sinne. Aber wahr ist es, daß die sogenannten geistigen Vergnügen vorzüglich der Zweck unsers Bestrebens seyn müssen, denn nur durch sie kann man sich die grösste mögliche Menge angenehmer Gefühle im Ganzen seines Lebens, oder, mit einem Worte, Glückseligkeit verschaffen.

Nach allen diesem ist das höchste Gesetz der Moral: Strebe nach Glückseligkeit, und

die einzelnen Regeln die aus demselben folgen, beziehen sich hauptsächlich auf die Kenntniß der Dinge, welche Vergnügen gewähren oder Mißvergnügen verursachen. Iemehr man sich auf den Werth derselben versteht, desto pflichtmäßiger wird man notwendiger Weise handeln. Denn alles kömmt bloß darauf an, daß man den Grad der Lebhaftigkeit und die Länge der Dauer aller angenehmen Empfindungen zu berechnen weiß, um sich in jedem Falle für das zu bestimmen, was Pflicht und Recht ist, d. h. was das dauerhafteste Vergnügen verschafft.

Dieses System wurde bald nach seiner Entstehung sehr gemißbraucht. Epicur hatte nicht nur gelehrt, daß die Zufriedenheit hauptsächlich die Glückseligkeit ausmache, und daß, wer diese suche, vorzüglich nach jener streben müsse, sondern auch durch sein Leben bewiesen, daß es ihm Ernst mit dieser Lehre war. Allein einer seiner Schüler, Aristipp, vergaß den Geist des Systems, und hielt sich an den Buchstaben.

Sinnliches Vergnügen war nach ihm hauptsächlich in den Gegenständen zu suchen, welche die Sinne in die lebhafteste Bewegung setzen. Und so predigte er und seine Schule im eigentlichen Verstande, die Wollust. *) Dieß war der moralischen Natur des Menschen zu sehr zuwider, vertrug sich auch zu wenig mit der Stille, die zum Nachdenken erfordert wird, als daß es unter den Philosophen viele Anhänger hätte finden sollen. Allein das eigentlich Epicurische erhielt sich nicht nur lange unter den Griechen und Römern, sondern wurde auch nachher, als in den neuern Zeiten die Philosophie, wie andere Wissenschaften, wieder aufgenommen und bearbeitet wurde, aufs neue hervorgefucht und ausgeschmückt. So viel aber auch

*) Diesem grob- und feinsinnlichen Systeme wurde das Stoische entgegen gesetzt. Nach der Zeitordnung würde also nun dieses darzustellen seyn. Allein da es hier nicht sowohl auf diese, als auf die Verwandtschaft der Lehren ankommt, so gehe ich zu der vom moralischen Gefühl über.

gethan wurde, um theils den Stifter und das System selbst von dem Vorwurfe der Unfittlichkeit zu befreyen, theils zu zeigen, daß mit demselben sich die edelste Denkungsart vertrage: so schien es doch unmöglich, die Grundsätze desselben für die Fälle annehmlich zu machen, wo, nach dem Gefühle, der Mensch groß handelt, und doch nicht der allergeringste Vorthail zu erwarten, vielmehr alles, selbst das Leben, aufzuopfern ist. Daß die Gesinnung, die zu solchen Handlungen erfordert wird, blos eine Inconsequenz wäre, und folglich der Vernunft gleichsam verborgen werden müßte, wenn sie zur Beobachtung von Regeln aufgefordert wird, die sich auf die eigene Glückseligkeit beziehen, und nur nebenher die fremde befördern — dieß empörte die Vernunft ebenso sehr, als das unverdorbene Gefühl. Es traten also Hutcheson und mehrere, sowohl englische als französische und teutsche Philosophen mit einer Verbesserung des Epicurischen Systems auf.

Es ist wahr, sagten sie, die Glückseligkeit des Menschen ist der letzte Bestimmungsgrund in allen seinen Handlungen, allein um diese zu erreichen, müssen nicht nur überhaupt die niedern grobsinnlichen Vergnügungen den feinern und den geistigern untergeordnet werden; sondern es befindet sich in dem Menschen noch ein besonderes Gefühl, welches das sittliche genannt werden kann, und uns unmittelbar angiebt, was Recht und Pflicht ist. Diese zu erfüllen, ist das höchste Vergnügen, und sie vernachlässigen, heißt seiner Glückseligkeit widerstreben. Diefes moralische Gefühl befiehlt uns vorzüglich, Rücksicht auf das Wohl und Weh unserer Nebenmenschen zu nehmen, und den höchsten Werth dem beyzulegen, was am gemeinnützigsten ist. Es ist daher wahrer Vortheil seinen eignen aufzuopfern, und das Beste anderer zu befördern. Auf diese Weise kann man befriedigend erklären, warum wir im hohen Grade die Gesinnungen desjenigen billigen, der selbst sein Leben der Pflicht opfert, und warum ein jeder, der sich Regeln

in seinem Verhalten festsetzt, gleich Anfangs dieß zum höchsten Gesetze machen kann: seine Glückseligkeit in der Erfüllung seiner innern Verbindlichkeit, in der Befolgung des moralischen Gefühls zu suchen.

Bey diesem Systeme ist zu merken, daß der moralische Sinn nicht als eine Folge von der Gesetzgebung der Vernunft, nicht als eine Wirkung der dunkeln oder doch nur klaren Vorstellung derselben, sondern als für sich bestehend, bloß aus dem Herzen entspringend, und folglich als unerklärbar angesehen wird. Man vergleicht ihn mit dem angeborenen Gefühle für Schönheit und Schicklichkeit, oder mit der Fähigkeit, die Eindrücke der äußern Sinne aufzunehmen und zu empfinden, oder nimmt endlich einen Instinkt an, der die angeborene Menschenliebe genannt werden könnte, und den Trieb des Eigennutzes noch überwiegt. So ist das moralische Gefühl immer entweder als unabhängig von der Vernunft angesehen, oder doch nicht

auf eigentliche Gesetze derselben zurück geführt worden. *)

Nein, wenden andere ein, die Moral ist nicht einem blinden Triebe, wozu das moralische Gefühl gemacht wird, zu überlassen, Sie hat ihren Ursprung in der Vernunft. In ihr steht deutlich das Gesetz geschrieben: Mensch, vervollkomme dich, d. h. bilde alle deine Kräfte und Fähigkeiten aus, suche ihnen den möglichgrößten Umfang und die möglichbeste Richtung zu geben, hierinnen be-

*) So setzt Gellert, der einem zusammengesetzten Systeme folgt, den Ausprüchen der Vernunft das moralische Gefühl als zweyten Gesetzgeber zur Seite oder gar entgegen, indem er sagt: „Ausser dem Unterrichte, den uns die Vernunft von unsern Pflichten anbeut, giebt es noch eine andere Belehrung, die uns das Herz, durch eine angeborene Empfindung von dem was gut und böse ist, ertheilt.“ S. die zweyte Vorlesung über die Moral. Und Robinet sagt: (de la nature, p. 343.) dieses Gefühl sey unwillkührlich, und sowohl von den Subtilitäten der Vernunft, als den Versprechungen der Religion, ganz unabhängig.

steht deine Würde und deine Glückseligkeit. Alles das also, was entweder unmittelbar oder mittelbar deine geistigen und körperlichen Kräfte erhält, stärkt, erweitert und erhöht, was ihre Anwendung erleichtert und vermehrt, zu suchen und zu thun ist Pflicht, und dieß Bestreben, sie zu erfüllen, ist Tugend. Unter allen Vermögen aber, welche der Menschheit zu Theil geworden sind, ist die Vernunft das vorzüglichste und erhabenste, dasjenige, was allen übrigen Maass und Richtung bestimmt. Sie also zu hören und unwandelbar zu befolgen, ist die erste und eigentliche Tugend und in dem Bewusstseyn derselben besteht die Glückseligkeit des Weisen, der erhaben über alle Vorfälle des Lebens, über alle Leiden die ihn drücken oder ihm bevorstehen, eine unveränderliche Ruhe und eine unzerstörbare Zufriedenheit behauptet. Doch nicht nur seine eigene Vollkommenheit beabsichtigt der Weise. Diese ist nicht einmal gedenkbar, ohne Rücksicht auf Vollkommenheit seiner Mitmenschen. Indem er auf das Beste dieser seine Kräfte rich-

tet, giebt er ihnen allen den Umfang und die Stärke, deren sie fähig sind. Der Weise befördert also die Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschengeschlechts, so weit als seine Handlungen nur immer Einfluss auf dasselbe haben können.

Diefs war entweder ganz oder zum Theil das System der Stoiker, welches in den neuern Zeiten mehr entwickelt worden ist, und unstreitig Vorzüge vor demjenigen hat, welches auf ein bloßes Gefühl gegründet wird.

Diesem Systeme der Vollkommenheit steht ein anderes zur Seite, welches auch auf Vernunft beruht, das Ideal derselben aber nicht in dem Menschen, sondern in Gott sucht. Gehorsam gegen diesen ist hier das oberste Gesetz der Sittlichkeit. Er ist der natürliche und nothwendige Oberherr des Menschen; seinen Befehlen also zu gehorchen, ist Pflicht. Mit seinem Willen aber kann sich nichts vertragen, was seiner eigenen Vollkommenheit, der Vollkommenheit sei-

ner Geschöpfe, und den von ihm selbst bestimmten Verhältnissen derselben zuwider ist. Alles, was hiermit streitet, sollte es auch noch so viel Nutzen gewähren oder Schaden bringen, ist verwerflich und pflichtwidrig, ja dem eigenen Vortheil des Menschen entgegen. Denn das ist das höchste Elend, sich gegen seinen Schöpfer auflehnen und ihm mißfallen; weder in diesem noch in dem zukünftigen Leben kann Glückseligkeit erreicht werden, wenn das Gewissen, welches uns die Pflicht des Gehorsams gegen unsern Schöpfer gebietet, verletzt wird. Hier ist nur nebenbey angedeutet worden, daß in demselben auf die Unsterblichkeit der Seele Rücksicht genommen ist. Allein sie ist ein Hauptpunkt desselben. Wird auch die Hoffnung einer künftigen Seligkeit nicht ausdrücklich zum einzigen Bestimmungsgrunde unserer sittlichen Handlungen angegeben: so wird dieselbe doch immer mehr oder weniger dabey wirksam gedacht, und von manchen Philosophen, als der vorzüglichste Antrieb zur Tugend, angesehen. Der künftige Zustand

ist nach ihren Lehren die höchste Bestimmung des Menschen.

Diese vier Systeme mußten zwar jedes einzeln für sich dargestellt werden, so wie sie sich bey einzelnen Philosophen finden. Sie fließen aber in manchen Stücken in einander, und werden daher auch nicht selten, mehr oder weniger, zusammen genommen, um theils das Wesen der Sittlichkeit zu bestimmen, theils zur Erfüllung der Pflicht zu erwecken. In allen ist die eigene Glückseligkeit entweder ausdrücklich als der letzte Grund der Tugend angenommen, oder doch dafür anzunehmen, wenn man nur deutliche Begriffe gelten lassen will.

Wenn ich, nach dem Epicurischen und dem Hutchesonischen Systeme, die Glückseligkeit anderer befördere, so geschieht dieß doch nur, weil dieselbe als Mittel zu meiner eignen angesehen wird. Und selbst in den beyden andern, wo man die Vollkommenheit als höchsten Zweck der Tugend darstellt,

ist der letzte Bestimmungsgrund unserer moralischen Handlungen, nur dem Namen, nicht der Sache nach, von dem vorhergehenden unterschieden. Denn fragt man, was ist Vollkommenheit des Menschen, so bekommt man zur Antwort: die vollendete Ausbildung aller seiner Kräfte und Fähigkeiten; fragt man weiter, warum sie ausgebildet werden sollen, so ist die Antwort: weil sie zu allerley Zwecken gut sind, oder weil sie Glückseligkeit schaffen; und die Vernunft selbst wird als das höchste Gut angesehen, weil sie höchst glücklich macht. Fragt man: warum soll ich andern Menschen dienen? so wird wieder geantwortet, weil ich dadurch meine eigne Vollkommenheit entweder beweise oder befördere, und folglich glücklich werde. Die Vollkommenheit Gottes wird ferner entweder ausdrücklich d a r e i n gesetzt, daß er die möglichgröfste Glückseligkeit der Lebendigen will, und dazu die Welt eingerichtet hat, oder man muß sie, wenn man etwas bestimmtes dabey denken will, darin suchen, daß er alle Eigenschaften besitzt, die

zu allen möglichen Zwecken hinreichen. Unter der ersten Voraussetzung ist die Nachahmung seiner Vollkommenheit, und der Gehorsam gegen seine Befehle nichts, als die möglichgrößte Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit, wobey unsere eigene nicht nur mit interessirt ist, sondern auch als Antrieb zur Beförderung des Endzwecks der Welt gedacht wird; und unter der zweyten ist zuvor der Zweck zu bestimmen, den Gott bey der Schöpfung der Welt und des Menschen hatte, ehe ich wissen kann, worin sein Wille besteht, und was ich zu thun habe, um demselben nicht zuwider zu handeln. Alles aber, was man hierüber ergründen kann, bezieht sich entweder auf Glückseligkeit oder Sittlichkeit. Sagt man nun, die letztere sey der Hauptzweck Gottes mit dem Menschen: so muß man doch wissen was sie ist, ehe man sie auf den Willen Gottes beziehen kann, sonst dreht man sich in einem ewigen Kreise. *)

*) Frage ich: was ist Sittlichkeit? so ist die Antwort: Das Bestreben dem Willen Gottes ge-

Man beruft sich dabey auf das Gewissen, welches bestimmt genug anzeige, was der Wille Gottes sey, und so kömmt man auf das moralische Gefühl zurück, welches Befriedigung verlangt, weil ohne dieselbe keine Glückseligkeit Statt finde, und durch dieselbe der höchste Grad und die grösste Dauer derselben erhalten werde.

So ist die eigene Glückseligkeit nach allen bisher dargestellten Systemen der Mittelpunkt, auf den sich alle Handlungen, selbst die besten, beziehen, und so ist leicht zu begreifen, wie diese Systeme alle zu einem einzigen gemacht werden können, das auf vernünftiger Selbstliebe beruht. Diese zu befriedigen, kann jemand sagen, suche ich die möglichgrösste Summe angenehmer Empfindungen für die ganze Dauer meiner Existenz in mir zu vereinigen. Tausend Freuden bieten sich mir von allen Seiten an, aber die

mäfs zu handeln, und frage ich: was ist denn der Wille Gottes? so ist die Antwort: die Sittlichkeit.

lebhaftesten sind gemeiniglich die kürzesten, und lassen nicht nur dadurch eine gewisse quälende Leere zurück, sondern ziehen auch oft höchst schmerzhaftes Folgen nach sich. Beyde Uibel zu vermeiden, muß ich mehr auf die Dauer als auf die Stärke meiner Lust sehen. Bey diesem Entschlusse ist es klar, daß auch die sympathetischen Gefühle, die Lust und Unlust bey dem Gedanken an die Freuden und Leiden anderer in mir erwecken, nicht unterdrückt werden dürfen. Die Dauer dieser Empfindungen ersetzt reichlich, was ich an der Lebhaftigkeit des Genusses verliere, selbst, wenn ich große Vortheile aufopfere oder allen denen entfage, die ich nur mit Verletzung der Gerechtigkeit erhalten könnte. Das Bewußtseyn Unrecht gethan zu haben, begleitet mich durchs ganze Leben, und läßt kaum die Möglichkeit übrig, frohen Muths dasselbe zu durchwandern. Schmerzlosigkeit im physischen so wohl als im moralischen Sinne, sey also mein erstes Ziel; mein zweytes so viel wirklichen Genuss ins Leben zu bringen, als jenes erlaubt und mei-

ne Kräfte verstatten. Beyde Zwecke zu erreichen, darf ich nicht unterlassen die Mittel zu gebrauchen, welche Natur und Vernunft mir vorschreiben. Iene muß ich kennen und dieser folgen lernen. Dieß kann aber nicht anders geschehen, als daß ich alle meine Kräfte und Fähigkeiten zu entwickeln und auszubilden suche. Sollte nun auch meine Mühe in so fern unbelohnt bleiben, als ich nicht unmittelbar dadurch die Güter erreiche, welche Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit versprechen: so habe ich schon Genuß genug in der Hoffnung, meinen Zweck zu erreichen, und, ist diese verschwunden, in dem Gefühle meines Werths. Gesetzt endlich, dieses Gefühl, so felig es macht, sey nicht hinreichend, alle Leiden aufzuwiegen, mit denen mich entweder die Natur oder die Menschen belasten: so glaube ich einen Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Den Willen des ersten zu vollbringen war mein Bestreben, indem ich Böses mied und Gutes that. Von ihm hoffe ich in dem künftigen Leben die Vergeltung aller Mühseligkeiten,

die mich in diesem drückten; und diese Hoffnung ist schon ietzt Vorgenuss jener Seligkeit, die meiner wartet, und hinreichend, mich in dem Entschlusse zu stärken, lieber alles, selbst das Leben, aufzuopfern, als wesentlich eine Ungerechtigkeit zu begehen.

In dieser Verbindung aller Systeme kann unstreitig alles liegen, was der Mensch zu seiner Ruhe und zu seiner Glückseligkeit bedarf, in so fern er selbst dazu beyzutragen vermag. Wodurch aber die Menschen verbunden sind, ihre Glückseligkeit auf diese und keine andere Art zu suchen, und ob Pflicht mit derselben entweder überhaupt oder doch für alle Menschen in Verbindung stehe, ist nicht ausser allem Zweifel gestellt. Im Gegentheile wird von nicht wenigen Menschen jene Verbindlichkeit als ein leeres Wort betrachtet, und dieser Zusammenhang als nichtig angesehen. Wie sie also jene Systeme angreifen, wollen wir nunmehr sehen.

In allem, sagen diejenigen, welche allgemeine Pflichten bezweifeln, ist Glückselig-

keit der Gegenstand der Sittlichkeit und die letzte Triebfeder immer die Selbstliebe. Auch läßt sich in der That weder der eine noch die andere anders bestimmen. Man müßte ganz neu in der Welt seyn, wenn man wäñnen wollte, daß die Menschen aus andern Gründen einen andern Zweck verfolgten. Giebt man aber dieß nicht nur zu, sondern sucht man auch auf diesem Grunde ein System von Pflichten zu bauen, so widerspricht man sich offenbar, und die Täuschung, welche diesen Widerspruch erzeugt, läßt sich leicht zerstreuen. Wenn von Pflicht die Rede ist, so denkt man sich unstreitig eine gewisse Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu lassen, und man denkt eben deswegen zugleich, daß kein Mensch hinlängliche Gründe haben könne, sich von derselben los zu machen, kurz, daß Pflicht eine allgemeine Verbindlichkeit enthalte. Ihr sollen sich alle Menschen, in jedem Lande, in jedem Stande, in jedem Verhältnisse, unterwerfen. Nun will man wissen, worauf denn diese Verbindlichkeit beruhe. Da sie allgemein gedacht

wird, so muß man nothwendig zum Grunde irgend etwas suchen, das allgemein vorhanden ist. In dieser Rücksicht ist freylich die Glückseligkeit sehr geschickt, mit der Pflicht verbunden zu werden. Allein von einer andern Seite sind diese beyden Dinge so ungleichartig, daß es unbegreiflich ist, wie sie haben zusammen gestellt werden können. Denn erstlich ist es ganz sonderbar, Glückseligkeit zur Pflicht machen zu wollen. Diese gebietet, und jene hört fast eben so bald auf, als sie geboten wird; und da überdies schon jeder Mensch für sich nach angenehmen Empfindungen strebt, wozu ein allgemeines Gebot dieselben zu suchen? Wendet man etwan ein, daß die Pflicht gewisse Vergnügen vorzüglich und eine gewisse Ordnung unter denselben überhaupt gebiete: so ist die natürliche Antwort darauf, daß dieses Gebot ganz vergeblich ist, und daß Streben nach Glückseligkeit und Pflicht schlechterdings nicht als Grund und Folge angesehen werden können. Es mag immer seyn, daß ein sinnliches Vergnügen nicht so viel Werth habe, als ein

geistiges, daß Ruhe und Zufriedenheit dem blendendsten Glücke und der bezauberndsten Lust vorzuziehen sey, und daß, wer klug ist, nicht eine kurze Freude mit langwierigen Leiden erkaufe. Aber so zu urtheilen, oder diesem Urtheile gemäß zu handeln, hängt erstlich nicht von der Willkühr des Menschen ab, und zweytens läßt diese sich durch kein Gebot zu angenehmen Empfindungen irgend einer besondern Art bestimmen, ja es ist widersinnig, dieselben befehlen zu wollen. Daß dieß alles der Natur des Menschen und dem Urtheile des gefunden Verstandes gemäß ist, läßt sich leicht zeigen.

Wie verschieden sind nicht die angeborenen Anlagen in verschiedenen Menschen! In der zartesten Kindheit schon ist bey dem einen die Spur des feinsten Verstandes sichtbar, während, daß ein anderer in eben derselben Stumpfheit verräth. Hier schmiegt sich ein Kind liebevoll an seine Mutter und an alle, die es seiner Aufmerksamkeit würdigen; ein freundlicher Blick von ihnen ist ihm mehr

werth als alle übrige Freude, deren es fähig ist; und dort sucht ein anderes alles zu er-
trotzen, Liebe scheint seinem Herzen fremd,
und Ungestüm seine Lust. Lüstern sieht man
hier ein Kind nach schönen und glänzenden
Dingen streben, ohne sich durch gröbere Lust
davon abbringen zu lassen, und dort achtet
ein anderes nur auf diese, ohne sich um jene
zu bekümmern. Hier endlich sieht man ei-
nen Haufen Kinder ihre Frölichkeit in mun-
tere Bewegungen ausbrechen lassen, und dort
sitzt oder schleicht ein anderes einsam nur
mit seiner Verdauung oder mit Spielen be-
schäftigt, die seinem Phlegma angemessen
sind. Sollen, können alle diese verschiede-
nen angeborenen Neigungen einer und eben
derselben Regel unterworfen werden? Läßt
sichs denken, daß alle diese Kinder ihre
Glückseligkeit in gleiche Dinge setzen, und
auf einerley Art zu erstreben suchen werden?
Die Unmöglichkeit davon wird noch sicht-
barer, wenn man bedenkt, wie verschieden
die Lage der Menschen ist, ehe es von ihnen
abhängt, welcher Regel sie folgen wollen.

Iene würde schon einen mächtigen Einfluss auf diese haben, wenn auch die natürlichen Anlagen durchaus als gleich gedacht würden, wie viel gröfser mufs er aber nicht bey der unstreitigen Ungleichheit derselben werden ! Nimmt man nun noch hinzu, dafs die bürgerlichen Verhältnisse nicht einmal erlauben jenes Ideal von Glückseligkeit zu verfolgen und oft den Mann an den Pflug schmieden, den sein grosses Herz und sein feiner, viel umfassender Verstand zur Regierung geschickt machten, während dieselbe von einem andern verwaltet wird, der keinen Sinn für feine oder hohe Freuden hat; ja, dafs es dem Staate nachtheilig seyn würde, wenn der Mann, der ihm durch grobe mechanische Arbeit nützlich ist, den feinern Vergnügen, den geistigen Freuden nachgieng: so ist es augenscheinlich, dafs nicht nur die Empfindungsart eines jedem Menschen nicht von seiner Willkühr abhängt, sondern, dafs auch diejenigen, welche die gröfste Glückseligkeit gewähren würde, nicht einmal allgemein gebilligt und noch weniger befriedigt wird.

Sagt man hierauf etwan, darinnen bestehe ein vorzüglicher Theil der Glückseligkeit und also auch der Sittlichkeit, daß man sich gewöhne, nur solche Freuden zu suchen, die sich mit der eignen Lage eines jeden, mit seinen Umständen und bürgerlichen Verhältnissen vertragen: so bedeutet diese Forderung oft wohl nichts anders, als man solle mit offenen Augen nicht sehen — denn es sey nicht gut alles zu sehen. So wenig man dieß je zum Gesetze machen kann, der Nachtheil sey noch so groß, den offene Augen zuziehen, eben so wenig kann man fordern, daß irgend ein Mensch seine eigene Empfindungsart ablege, eine andere dafür annehme, und nach derselben sein Betragen einrichte. Auch findet es jedermann lächerlich zu verlangen, daß alle Menschen an einer und eben derselben Sache, gleichen Gefallen finden. Sie sey noch so groß und schön, sie gebe einer gewissen Classe von Menschen noch so viel Freude, ja es scheine diesen unbegreiflich, wie andere gefühllos dabey bleiben können: so werden sie doch

nicht fordern, daß jeder schlechterdings Vergnügen daran haben müsse, und ein Gesetz, welches dasselbe geböte, würde für die größte Tyranney angesehen werden.

Glückseligkeit begehren freylich alle Menschen, aber jeder auf seine Art, so wie alle Menschen Speise begehren, um den Hunger zu stillen, aber nicht einerley Speise lieben. Das Essen an und für sich zum Gesetze zu machen, wäre thöricht; aber noch thörichter wäre es, die Art der Speisen vorzuschreiben. Ist es also wahr, daß die Pflicht nur auf die möglichgrößte Glückseligkeit hinweist: so ist sie ein leeres oder ein so vielsinniges Wort, als die Glückseligkeit selbst. Worin und wie ein jeder diese suchen wolle, muß ihm und den Umständen, in denen er sich befindet, gänzlich überlassen werden, und wäre es möglich, daß irgend jemand sagte, er suche sie nicht, weil er sie doch nicht finden würde, oder ein einziges lebhaftes Vergnügen sey Jahre langen Leiden nicht aufzu-

opfern: so ist nicht abzusehen, wie seine individuelle Art zu handeln anders werden könne, wenn seine Art die Sachen zu sehen und zu empfinden, nicht geändert wird. So lange diese bleibt, ist es umsonst ihm zu verbieten, darnach zu handeln.

Man sagt ferner, einem jeden Menschen sey es ins Herz geprägt was Pflicht ist, und bey der Verletzung derselben, finde eben so wenig Glückseligkeit Statt, als bey der unbefriedigten Begierde nach Speise. — So ganz mag es mit dieser Vergleichung seine Richtigkeit wohl nicht haben, sonst würde wohl weder eine Pflicht je verletzt, noch eine Ermunterung zur Erfüllung derselben für nothwendig gehalten werden. Und sieht man nicht eine ziemlich grose Menge Menschen, wo nicht gar die meisten, lieber alle andere Neigungen befriedigen als die Neigung zu dem, was man für recht und sittlich gut hält? Widerlegt aber die Erfahrung jene Allgemeinheit des moralischen Gefühls, woher weiß man denn, daß es sich in allen Menschen

ohne Unterschied befinde? Was Lust oder Unlust erregt, kann doch sonst nicht anders als in der Erfahrung gefunden werden. Aber gesetzt, es sey mit dem moralischen Gefühle wie mit dem Gefühle für Schönheit und Schicklichkeit: so läßt sich auch aus dieser Vergleichung darthun, daß es umsonst sey, Pflichten für alle Menschen aufzustellen. So wenig man sich denken kann, daß ungebildete Handwerker und Landleute einen richtigen Sinn für Schönheit der Kunst und der Natur allgemein erhalten werden, obgleich die Anlagen dazu in ihnen seyn mögen; so wenig ferner die Kunstverständigen selbst mit sich über die Grundregeln des Geschmacks einig sind: eben so wenig ist zu erwarten, daß alle Menschen, ohne Unterschied, Sinn für Sittlichkeit haben werden, eben so wenig ist Einigkeit unter den Philosophen über das Wesen der Pflicht zu hoffen.

Noch ist es nicht ausgemacht, ob es nur einen richtigen Geschmack gebe, oder ob jedes Volk, jeder Mensch seinen eignen für

eben so richtig zu halten berechtigt sey, als die Kunstkenner den ihrigen. Und selbst unter diesen streitet man noch über den Zweck der schönen Künste. Einige setzen ihn in die Nachahmung der Natur, und verlangen nichts, als Vollkommenheit der Darstellung; andere nehmen Rücksicht auf den Stoff der Bearbeitung, schliessen durchaus denjenigen aus, der entweder Gefühle des Schmerzes erregt, oder aufs unmoralische zielt, und wollen nur Versinnlichung sittlicher Eigenschaften als Hauptzweck gelten lassen. So schwer, wo nicht unmöglich, ist es, aus blossen Gefühlen das allein wahre, wenn es ja dergleichen giebt, bestimmt und richtig anzugeben! Und sollte diese Schwierigkeit, oder Unmöglichkeit, den moralischen Sinn nicht ebenfalls treffen? Hier, sagt man freylich, sind die Menschen durchaus in ihrem Urtheile einig. Aber diese Behauptung ist offenbar irrig. Zugegeben, das überall wo einige Cultur ist, auch ein dunkler allgemeiner Begriff von Pflicht angetroffen werde,

wie man auch den von Schönheit findet: so ist doch die Anwendung desselben nicht überall gleich. Hat man nicht ganze Völker, ja ganze Zeitalter, durchaus von dem abweichen sehn, was man ietzt für Pflicht hält? War nicht zu der Zeit, als die Macht der päpstlichen Hierarchie sich zum höchsten Gipfel erhob, alles das Pflicht, was sie gebot, und alles das Unrecht, was sie verdamnte? Wurde nicht selbst Raub und Mord, durch das sogenannte Beste der Kirche, geheiligt? Und noch ietzt, wo man sich freut über jene Tyranney der Meinungen gesiegt zu haben, muß das Wohl des Staats so manches rechtfertigen, was man sonst mit dem Namen von Treulosigkeit und Ungerechtigkeit belegt. Sieht man ferner auf die Denkungsart einzelner Menschen, so ist ebenfalls offenbar, daß einige manches zur Pflicht machen, was andere, als solche, verwerfen; daß bald nach dem Grunde derselben gar nicht gefragt, bald derselbe ganz verschieden angegeben wird. Pflicht ist den Meisten das, was ihnen entweder in dem Religions-

unterrichte, oder von ihren Aeltern und Verwandten, als solche vorgestellt worden ist; und nicht selten wird dahero die höchste Pflicht in Dinge gesetzt, wo es denen, die nachdenken, unbegreiflich ist, daß nur überhaupt von Pflicht die Rede seyn könne. Aus allem diesem leuchtet ein, daß weder das Streben nach Glückseligkeit überhaupt, noch das moralische Gefühl insbesondere, sicher zur Erkenntniß von Recht und Unrecht leite. Der Grundsatz der Vollkommenheit, und der Gedanke des Gehorfams gegen den Willen Gottes, können eben so wenig als allgemeine sichere Quellen von dem, was Pflicht genannt wird, angesehen werden. Denn erstens führt der Begriff von Vollkommenheit wieder auf den von Glückseligkeit zurück, und wie wenig dieser über Sittlichkeit entscheide, ist hinlänglich gezeigt worden. Zweytens, verstünde man unter Vollkommenheit vorzüglich die des Geistes und seiner höhern Kräfte, so gehört zur Erreichung derselben ein Grad von geistiger Thätigkeit, den die gewöhnlichen Fähigkeiten, und die Geschäfte des Le-

bens nicht vielen Menschen erlauben. Was endlich den Willen Gottes betrifft: so sey zugestanden, daß es natürlich und gewöhnlich ist, einen Gott zu glauben; aber wie verschieden sind die Vorstellungen von diesem Wesen, wenn man auch nur die mannigfaltigen herrschenden Religionen in Betrachtung zieht! Wie weit verschiedener müssen sie noch angenommen werden, wenn man bedenkt, daß nur selten bey denen Menschen, die sich zu einer Religion bekennen, deutliche und vollständige Begriffe von demselben angetroffen werden! Und der Wille Gottes, der auf so mannigfaltige Weise gedacht wird, sollte Einheit und allgemeine Uibereinstimmung in den Begriff von Pflicht bringen? Als Bestimmungsgrund zur Erfüllung dessen, was man so nennt, mag er wohl ziemlich allgemeinen Einfluß haben; aber als Quelle der Erkenntnis von dem, was die Menschen zu thun und zu lassen haben, ist er noch weniger als alle andere zu empfehlen. Aus ihr flossen die ungeheuern Lehren, welche jeden des Todes schuldig erklärten, der nicht einerley Mei-

nung mit den Priestern über Gott und seinen Willen hatte. Und ist es auch zu hoffen, daß man denselben nie mehr so missbrauchen werde: so sind doch die Begriffe von Gott und seinen Willen noch ietzt so verschieden, daß die Pflichten, die daraus fließen sollen, keine allgemeine, gleiche Verbindlichkeit für alle Menschen enthalten können, selbst, wenn man nur auf das gegenwärtige Zeitalter sieht. Noch weniger ist sie gedenkbar, wenn man auf die verschiedenen Vorstellungen Rücksicht nimmt, die sich die Menschen in allen Zeiten von der Gottheit machten. Was für Eigenschaften haben nicht Römer und Griechen derselben zugeschrieben? Können, sollen diese auch als Muster für die Menschen angesehen werden? Und wird dieß niemand behaupten, so folgt, daß jene Völker keine Pflichten hatten, wenn diese nur in der Vorstellung der Vollkommenheit Gottes zu suchen sind. Da diese ihnen unbekannt war, so konnten sie auch ihren Willen nicht darnach bestimmen.

Das Resultat dieser Betrachtungen ist, daß Sittlichkeit auf keinem festen, allgemein anerkannten Grunde steht, indem die Begriffe von derselben sich nach den Meinungen des Zeitalters, des Landes, nach den Verhältnissen jedes Standes, jedes Alters, und endlich, nach den besondern natürlichen Anlagen und erworbenen Kenntnissen jedes einzelnen Menschen richten, und folglich nicht in der unwandelbaren Natur der Menschheit liegen. Erziehung und Gesetzgebung haben sie von jeher erzeugt und erzeugen sie noch. Beyde gewöhnen die Menschen an eine gewisse Art, über alle sogenannte freye Handlungen zu urtheilen, und nach diesem Urtheile ihr Verfahren einzurichten. Ist die Erziehung und Gesetzgebung gut: so wird die Gewohnheit, mit gewissen Handlungen immer den Gedanken von Belohnung und Bestrafung, von guten und bösen Folgen zu verbinden, die Menschen gut und rechtschaffen machen. Im Grunde kömmt es hauptsächlich auf das äussere Benehmen an, die innern Triebfedern mögen seyn welche sie wollen. Allein, wahr

Ist es allerdings, daß diese um so viel mehr Güte haben, je sicherer sie zu allen Zeiten und in allen Umständen zu dem bestimmen, was man für sittlichgut hält; und daher ist es gekommen, daß man die Denkungsart, welche diese Uibereinstimmung aller Handlungen bewirkt, ziemlich allgemein für etwas an sich gutes hält und derselben den höchsten Werth zuschreibt.

Dieser Glaube an die Unmöglichkeit allgemein gültige moralische Grundsätze aufzustellen, hat sich sehr weit verbreitet und herrscht mit dem Epicurischen Systeme unter vielen Menschen, die zu verständig, um gar nicht zu denken, sich nur an das halten, was gewöhnlich geschieht, ohne einen Grund finden zu können, wornach das beurtheilt werden muß, was geschehen sollte. Auch ist nicht zu läugnen, daß in allen moralischen Systemen vor dem Kantischen, unauflösbare Zweifel übrig blieben, welche leicht zu dem Gedanken führen konnten, daß Pflicht nur einen conventionellen, nicht in dem We-

sen der menschlichen Natur gegründeten Begriff enthalte. Es ist unstreitig wahr, daß es ein Widerspruch ist, Sittlichkeit bloß von dem Streben nach Glückseligkeit herzuleiten, und daß, wenn diese zur Richtschnur für jene genommen wird, keine einzige Pflicht als allgemein geltend aufgestellt werden kann; es ist wahr, daß, wenn das sittliche Gefühl für die Quelle allgemeiner Gesetze gehalten und dieses als ein für sich bestehender Trieb angesehen wird, das allgemeine Daseyn desselben schwer zu beweisen ist; es ist wahr, daß der Begriff von Vollkommenheit, an und für sich, weder geschickt ist, für alle Menschen außer Zweifel zu setzen, was sie thun und lassen müssen, wenn sie der Pflicht treu seyn wollen, noch, ohne die Einmischung von Glückseligkeit, als hinlängliche Triebfeder angesehen werden kann; es ist endlich wahr, daß schon bestimmt seyn muß, was Sittlichkeit ist, ehe der Wille Gottes zur Triebfeder gemacht werden kann, und daß wir von diesem nicht einmal eine richtige Vorstellung haben, ehe wir wissen was die Pflicht gebie-

tet. Aber aus allen diesen zugegebenen Einwendungen folgt nicht, daß Sittlichkeit nicht in der menschlichen Natur gegründet ist. Denn ihr Wesen liegt eben da, wo sie so lange nicht gesucht wurde, und doch allein zu finden war — in der reinen Vernunft. Diese ganz allein schreibt das Sittengesetz vor, und heißt in so ferne die praktische Vernunft.

Ehe dieses Gesetz selbst entwickelt wird, ist hier noch einem Einwurfe zu begegnen, welcher der Annahme des darauf gegründeten Systems hinderlich seyn könnte. Wenn dasselbe, denkt vielleicht mancher, vom Anfange der Welt bis auf ieszige Zeiten verborgen gewesen ist: so fließt eben daraus zugleich mit, daß keine allgemeingültigen Grundsätze in der Moral Statt gefunden haben, und überhaupt Statt finden können. Denn in die Tiefe, worinnen sie liegen müssen, können doch nur wenige dringen, und Pflicht hört auf zu seyn, was sie seyn soll, wenn nur wenige sich einen richtigen Begriff von derselben machen. Darauf ist nun folgendes zu antworten: Es ist erstlich schon in

der Einleitung angedeutet worden, daß die Erkenntniß der Pflicht, an und für sich, nicht so schwer ist, als die Einsicht in den Grund derselben, und es wird im folgenden Abschnitt gezeigt werden, daß, wenn die meisten Menschen auch nicht vollkommen deutliche Begriffe von Pflicht im allgemeinen haben, der gesunde Verstand ihnen doch meistentheils in jedem einzelnen Falle bestimmt genug anzeigt, worin sie besteht, und daß daher ihr Urtheil, sobald es auf fremde Handlungen geht, ziemlich einstimmig ist. Diese Uibereinstimmung wird nur durch das Streben nach Glückseligkeit und durch die mangelhaften Moralsysteme, vorzüglich bey denen gehindert, welche nach deutlichen Vorstellungen streben, ohne sie zu erreichen, oder die eben deswegen ganz falschen, obgleich hellen, Begriffen folgen. Für diese letztern ist es also hauptsächlich nothwendig zu zeigen, worauf der Begriff von Sittlichkeit beruht. Dabey ist es, zweytens, nicht zu läugnen, daß auch der gesunde Verstand in schwierigen Fällen sich nicht immer zu ra-

then weiß und leicht irre geführt werden kann, wenn er nicht ausgemachte und bestimmte Gesetze der Vernunft zur Richtschnur seines Urtheils, vor Augen hat. Diese Schwierigkeit wird nun in dem Kantischen System gehoben, indem die Formeln, welche zur Beurtheilung aller Sittlichkeit aufgestellt werden, nichts weniger als schwer zu fassen sind. Man kann sie mit den Formeln der Arithmetik vergleichen, die, bis auf einen gewissen Punkt, von jedem Menschen angewandt werden, ohne, daß er sie zu beweisen, oder gar aus den Gesetzen des Verstandes zu entwickeln im Stande ist. Diese Vergleichung führt endlich noch auf einen andern Punkt, der nicht zu übersehen ist. Es giebt unstreitig nicht wenig Rechenbücher, die entweder nur den nächsten und schief ausgedrückten oder gar einen falschen Grund von den aufgestellten richtigen Regeln geben. So lange man nur die letzten befolgt, ohne sich weiter um jene zu bekümmern, welches häufig der Fall ist, weil sie oft dem gefunden Verstande von selbst einleuchtend scheinen: so

ist auch das Verfahren beym Rechnen richtig. Begnügt man sich aber damit nicht, so kann der schlecht ausgedrückte, oder nicht allgemein passende Grund, leicht auf Sätze leiten, die zu ganz falschen Rechnungen führen. Eben so ist es mit den Moralsystemen. Die Vorschriften die daraus abgeleitet werden, sind in sehr vielen Fällen richtig, unternimmt man es aber auf die Gründe zurück zu gehen und selbst Regeln darauf zu bauen: so geräth man eben so oft in ein Labyrinth, aus dem man sich schwer zu helfen weiß. In allen findet sich etwas mehr oder weniger wahres, nachdem die Gesetze der Vernunft dem Geiste ihrer Urheber, mehr oder weniger vorschwebten; in allen findet sich aber auch etwas falsches oder unbestimmtes, und in dieser Rücksicht kann man sagen, alle die angeführten Systeme stimmen mit dem, welches auf reine Vernunft gegründet ist, überein, und alle widersprechen demselben. Keines darf diesem den ersten Platz streitig machen, aber keines ist unfähig irgend einen Platz unter denselben zu erhalten.

*Urtheile der gemeinen Vernunft über den
Werth der Dinge überhaupt, und
der menschlichen Handlungen
insbesondere.*

Wenn man Untersuchungen anstellt, welche Angelegenheiten des gemeinen Lebens betreffen: so ist es nothwendig, die Vorstellungen, die sich darauf beziehen, zuerst wenigstens, so zu nehmen, wie sie der gemeine Verstand gefaßt hat. Und dieß um so viel mehr, je ausgebreiteter sie sind, und je größer die Ausdehnung ist, welche jene Angelegenheiten haben. Dafs beydes der Fall vorzüglich bey der Frage über gut und böse, Tugend und Laster ist, fällt bey dem ersten Anblick in die Augen. Sie betrifft die allgemeine Handlungsweise aller Menschen. Was ist natürlicher, als hierbey die Urtheile der gemeinen Vernunft zu Rathe zu ziehen? Es ist hier nicht wie mit einer Wissenschaft, die nur das Ei-

genthum weniger vorzüglicher Köpfe ist, und die bis zur bewunderungswürdigsten Höhe gediehen seyn kann, ohne, daß der gemeine Verstand dieselbe zu fassen, oder nur die Grundbegriffe davon anzugeben vermag. — Es ist hier die Rede von einer Sache die alle Personen, ohne Unterschied der Fähigkeiten, angeht, und die, was noch mehr ist, sogleich aufhört das zu seyn, was sie seyn soll, wenn sie nicht, ihrem Wesen nach, in der gemeinsten wie in der höchsten Vernunft liegt, und von derselben, sobald sie nur einigermaßen entwickelt ist, anerkannt wird. *)

Wir wollen also sehen, was, nach dem gewöhnlichen Urtheile der Menschen, gut, wün-

- *) Einige Entwicklung der Denkkraft muß immer vorher gehen. Dieß widerspricht aber nicht der Allgemeinheit, welche der Sittlichkeit zugeschrieben wird. Es giebt Völker die nur bis drey zählen. Daraus wird aber wohl niemand folgern, daß Tausend nichts wirkliches angebe, und daß die Möglichkeit des Zählens über drey, nicht in dem allgemeinen Verstande liege.

sehens- und achtungswerth ist; was für Begriffe sie von freyen Handlungen und von Pflichten haben, und wie sie sich das Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit denken.

Hierbey muß man aber nicht sowohl das Urtheil in Betrachtung ziehen, das sie in ihren eignen Handlungen ausdrücken, oder sich in einzelnen Fällen auf ihren eignen Zustand bezieht, als auf das, welches sie über die Handlungen anderer fällen, oder für ihre eignen von andern fürchten. Denn dadurch wird uns, theils eine grössere Menge von Urtheilen, theils mehr Unpartheylichkeit in denselben gegeben. Der Kreis eigener Handlungen ist sehr eingeschränkt gegen den, welchen die Beurtheilung zu ihrem Gebiete macht und über alle bekannte Zeiten und Länder erstreckt. So gern überdies jedermann sich selbst richten mag: so zweifelhaft scheint gemeiniglich andern der Ausspruch, den ein jeder über seine eigne Handlungsweise thut. Alle Menschen denken, daß sich Partheylichkeit in demselben zeigen könne, und daß,

wer sich derselben nicht schuldig machen wolle, sein eignes Urtheil dem allgemeinen unterwerfen müsse. Hierdurch wird hinlänglich angezeigt, daß Begierde und Leidenschaft den Punkt verrücken könne, aus welchem die Handlungen zu betrachten sind, und daß die Menschen nur gar zu viel Hang haben, sich mehr wie sinnliche, als wie vernünftige Wesen anzusehen. Will man also wissen, wie der gemeinste Verstand den Werth der Dinge schätzt: so muß man sich an die Aussprüche der Menschen halten, welche sich entweder nicht unmittelbar auf sie selbst beziehen, oder welche sie öffentlich zu thun, sich getrauen.

Wenn man nun alles was die Menschen schätzen, mit einem Blicke zu überschauen strebt: so findet man, daß sie gewisse Dinge um ihrer selbst, andere bloß um ihres Gebrauchs willen, schätzen, daß sie zwar in Absicht der Bestimmung des Werths derselben sehr verschieden denken und fühlen, daß sie aber einstimmig eine gewisse Denk- und Handlungsweise, das was man sittliche Güte,

guten Charakter nennt, über alles schätzen. Was nicht aus diesem fließt, oder sich wenigstens mit ihm vereinigen läßt, das ist in ihrem Augen nicht unbedingt gut, und wird nicht selten der Verachtung, oder gar der Verabscheuung Preis gegeben.

Vergnügen, Zufriedenheit mit seinem Zustande, Gesundheit, Leben sind Gegenstände des Wunsches und Strebens aller Menschen — sind, dem Anschein nach, das höchste, das einzige Ziel aller Müh und Sorgen des größten Theils derselben. Es giebt sogar nicht wenig Menschen, die geradezu behaupten, es gebe kein anderes Ziel. Und doch urtheilen selbst diese durchaus anders, sobald ihre eigne Denk- und Handlungsweise bey Seite gesetzt, und von dem Allgemeinen auf einzelne Fälle übergegangen wird.

Wer bloß sein Vergnügen sucht, ohne auf die Leiden zu achten, die er dadurch andern verursacht, wer es wohl gar in dem Schaden anderer sucht, wird verachtet oder gehaßt,

E

und er selbst wird nur noch abscheulicher, wenn er mit dürren Worten behauptet, daß der Mensch kein höheres Gesetz, als sein Vergnügen kenne. Auch wird nicht leicht selbst ein verdorbner Mensch diesen Grundsatz als den seinigen aufstellen. So gewöhnlich es ist zu sagen: jeder sey sich selbst der nächste: so würde doch jeder, der dieß sagt, es sehr übel nehmen, wenn man seine Aeufserung in ihrem ganzen möglichen Umfange verstehen wollte. Eine gewisse Einschränkung soll man immer dazu denken. Wenn zwey Personen z. B. um einen und eben denselben Vorzug sich bemühen, der ihnen ein lebhaftes Vergnügen machen würde, und sie tausend Mittel anwenden, denselben zu erhalten: so werden vielleicht beyde sagen, ein jeder sey sich selbst der nächste. Wollte man dieß aber dahin deuten, daß sie es für erlaubt hielten, jedes Mittel zu gebrauchen, das sie nur immer zum Zweck führen könnte: so würden sie gewiß dagegen auf das stärkste sich erheben. Gebrauchten sie auch wirklich alle mögliche verwerfliche Kunstgriffe, machten

sie gegenseitig ihre Rechtschaffenheit, ihre Geschicklichkeit verdächtig: so würden sie doch nimmermehr Verläumdung und Anschwärzung unter die Waffen gesetzt wissen wollen, deren sie sich bedient hätten, um den Sieg davon zu tragen. Und so wie hier jene Regel, selbst nach den Willen derer, die sie zur Richtschnur ihres Verhaltens machen, nur unter gewissen Einschränkungen gelten soll: so ist es überhaupt mit allen Regeln, die sich nur auf eignes Vergnügen der Menschen beziehen. Handeln mögen viele wohl so, als ob es das einzige und höchste Ziel wäre, nach dem sie zu streben hätten; aber eingestehn wird es, ohne alle Einschränkung, keiner, wenn er nicht auch das zu seinem Vergnügen rechnet, was andern Freude macht.

Diese Einschränkung ist auch dann nicht zu vergessen, wenn es auf etwas mehr, als auf vorübergehende Freuden ankommt, wenn von der ganzen Summe der angenehmen Empfindung, die man mit dem Namen der Glück-

seligkeit bezeichnet, wenn von einer bleibenden allgemeinen Zufriedenheit die Rede ist. So groß die Menge der Dinge ist, wo es einem jeden selbst überlassen werden muß, ob er sie ins Gebiet seiner Glückseligkeit ziehen, ob er auf die Erreichung derselben seine Zufriedenheit setzen wolle oder nicht: so ist doch ein-Punkt nicht zu verkennen, den man, bey aller Billigkeit gegen die verschiedenen Neigungen der Menschen, doch nie ihrer Willkühr überlassen wird. Man fordert von ihnen, ohne Unterschied, daß sie alle diejenigen unterdrücken, die nur durch Kränkungen und Beeinträchtigungen der Rechte anderer befriedigt werden können. Ia, man behauptet fogar ziemlich allgemein, daß Glückseligkeit nicht einmal da Statt finden könne, wo man sie auf Kosten der Rechtsschaffenheit zu befördern suche. Ob dieß ein Ausspruch der Vernunft sey, ob sich keine Ausnahmen finden, ob nicht, unter gewissen Umständen, Menschen bey aller ihrer Ungerechtigkeit doch eines hohen Grads von Zufriedenheit fähig seyn, ist, bey der Un-

durchdringlichkeit des menschlichen Herzens und nach gewissen Erfahrungen zu urtheilen, freylich wohl eine noch unausgemachte Sache. Auch giebt es groſſe Menschenkenner, welche behaupten, daſs mancher Böſewicht in dem Genuſs des Wohllebens von ſeinem Gewiſſen nicht im allergeringſten beunruhigt werde. Aber ſo viel iſt gewiſs, daſs nach dem gemeinen Urtheile der Menſchen, kein vernünftiges Weſen Wohlgefallen an einem ſolchen ungestörten Wohlbefinden haben kann. Wo kein Zug von ſittlicher Güte iſt, da wünſchen wir auch nicht Glückſeligkeit. Dieſe mit Verbrechen und Laster vereinigt zu ſehen, iſt der widrigſte Anblick für jeden, der nicht ſelbſt die Vernunft zur bloſſen Sklavin der Sinnlichkeit macht. Oder wird es etwa als gleichgültig angeſehen, ob der Gute oder der Böſe das Ziel ſeiner Abſichten erreiche? Ob Verdienſt oder Lüderlichkeit darbe? Ob Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ſiege? Ob Tugend die Strafe des Lasters, und dieſes den Lohn der Tugend erhalte? — Wohlbefinden würde unſtreitig immer auf einer

Seite befördert werden. Dieses allein kann es also nicht seyn, was den ersten Anspruch auf unsern Beyfall hat.

Wir haben bis ietzt Glückseligkeit in Verbindung mit Laster und Verbrechen, betrachtet. Ietzt wollen wir von diesen jene zwar absondern, aber sie doch nicht in Vereinigung mit Tugend und edlen Thaten zusammen denken. Vielleicht könnte sie dann eher das einzige Ziel menschlicher Wünsche genannt werden; vielleicht schreibt uns die Vernunft keine andern Gesetze vor, als die, welche sich auf Glückseligkeit beziehen, wenn sie nur nicht zum offenbaren Nachtheile unserer Mitmenschen gesucht und erworben wird. Man denke sich also einen Mann, der keinem Menschen Unrecht, aber auch für keinen etwas thut; der, im Schoosse des Glücks, keines Menschen unbezahlte Dienste verlangt, aber auch keinem dergleichen leistet; der nie sein Wort bricht, aber es auch nie giebt, wenn er nicht seines eignen Vorthells dabey gewiß ist, kurz, der sich selbst zum Mittel-

punkte aller seiner Handlungen macht, und sein Geld, wie sein Ansehn, nur für sich gebraucht, aber alles, was sich auf sein Wohlbefinden bezieht, so gut zu berechnen weiß, daß er bis in sein spätestes Alter einer vollen Gesundheit und Zufriedenheit genießt: wird seine Handlungsweise gebilliget, und sein Wohlbefinden als die gerechte Folge derselben angesehen werden? wird jemand laut gestehen, daß er so ein Mann seyn möchte? Ich denke, die Antworten auf diese Fragen werden allgemein verneinend seyn, und daher beweisen, daß, nach einem allgemeinen Ausspruche, die Zufriedenheit mit unserm Zustande in keinem Falle das höchste Gut sey, nachdem wir allein zu streben haben.

Es giebt also eine gewisse Gemüthsbeschaffenheit, die noch höher als die Zufriedenheit zu schätzen ist, und der wir Vergnügen und Wohlbefinden aufopfern können, ohne Tadel befürchten zu dürfen. Dieß ist so wahr, daß selbst Leben und Gesundheit, Güter, ohne welche alle übrigen für nichts zu achten sind,

keinen unbedingten Werth haben, und unter gewissen Umständen dahin gegeben werden müssen. Tief verachtet wird der Soldat, der es freywillig ist, und doch, um den Tod oder den Wunden zu entgehn, dem Feinde den Rücken kehrt; und, wenn man die Wahl hat zwischen einem falschen Zeugniss zum Verderben eines noch so unbedeutenden Mannes, und zwischen Leben und Gesundheit: so ist niemand, der nicht wenigstens denjenigen höher schätzt, welcher das erste verweigert, als den, welcher sich dazu versteht. Setzt nun der gemeine Verstand schon diejenigen Dinge, die wir um ihrer selbst willen begehren, nicht so hoch an, als sie beym ersten Anblick erscheinen, so wird es noch mehr diejenigen treffen, die nur als Mittel zu jenen anzusehen sind. Wenn man in unserm Zeitalter die sogenannten Glücksgüter: Macht, Reichthum und Ehre als nichtswürdige Dinge verschreyen, und sich in Absicht ihrer Nichtigkeit auf das gewöhnliche Urtheil der Menschen beziehen wollte: so würde man eben so viel Thorheit als Unwissen-

heit verrathen. Diese Güter sind zu allen Zeiten das Ziel der meisten Menschen gewesen, die es zu erreichen nur einige Hoffnung hatten. Auch gesteht es jedermann frey, daß er sie für wirkliche Güter ansieht, die in mehr als einer Betrachtung, vorzüglichen Werth haben. Allein, unbedingt ist dieser Werth so wenig, daß selbst diejenigen, die ihn wirklich über alles setzen, nicht den Schein davon haben wollen. Nicht leicht wird es irgend einem gleichgültig seyn, wie man von dem Mittel denkt, wodurch er sie errungen hat, oder von den Absichten, wozu er sie gebraucht. Wenn auch nicht immer Verdienste den Besitz derselben bey demjenigen rechtfertigen sollen, der sie selbst erwarb, so soll doch der Grund davon nie eine That seyn, die man verwerflich finden könnte. Und sind sie nun offenbar durch Zufall erlangt worden, so wird man wenigstens nicht zugeben wollen, daß sie gemißbraucht werden; oder es soll der Zufall selbst sie dem Würdigen ertheilt haben. Man sehe in dem ietzigen so gemein gewordenen Kampf des

Adels gegen diejenigen, welche seine Vorrechte als ungegründet ansehen, wie sehr er selbst, und seine Schutzredner ihre Kräfte aufbieten, um zu zeigen, daß der Unterschied der Stände auch einen Unterschied der Einsichten und Tugenden begründe, und daß, wie nicht undeutlich zu verstehen gegeben wird, mit der Hoheit der Stände auch die Hoheit der Tugenden falle. Zu solchen Behauptungen würde man seine Zuflucht wohl nicht nehmen, wenn man nicht fühlte, daß nach dem Urtheile aller Menschen jene Glücksgüter, weit entfernt einen unbedingten Werth zu haben, vielmehr in den Händen unwürdiger Besitzer, für diese sowohl als für die Welt, zu wahren Uibeln werden können. Dieß ist nicht weniger der Fall bey den Gaben des Geistes. Gut und wünschenswerth sind unstreitig in mancher Rücksicht Verstand, Witz, Scharffinn u. s. w. allein auch über ihren Werth entscheidet erst der Gebrauch. Dienen sie der Bosheit, so werden sie selbst böse genannt, und kein Mensch wird je laut erklären, daß er sie selbst dann

zu besitzen wünsche, wenn er auch genöthigt seyn sollte, sie auf die Kränkung, oder gar das Verderben seiner Mitmenschen zu richten. Ia noch mehr! je stärker sich jene Geistesgaben bey bösen Unternehmungen zeigen, desto abscheulicher finden wir diese. Wenn ein Meuchelmörder alle Maafsregeln genommen, alle Anstalten getroffen hat, theils um sein Opfer nicht zu verfehlen, theils um unentdeckt zu bleiben: wie viel strafbarer findet man nicht seine That, als wenn sie von einem eingeschränkten Menschen verübt worden wäre, der keinen überlegten Plan dazu entwürfe, und eben deswegen ein Opfer der Gerechtigkeit fast eben so geschwind würde, als der unglückliche Gegenstand seiner That ein Opfer seiner Bosheit geworden war. An diesem Beyspiele können wir zugleich sehen, wie das Urtheil der Menschen, selbst über Eigenschaften ausfalle, die man zu den Tugenden zu rechnen pflegt, und die in gewisser Rücksicht auch diesen Namen verdienen. Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze gehören unstreitig zur Ausführung

jener überlegten That; wer wird sie aber hier der Achtung werth finden? Was für herrliche Eigenschaften sind nicht ferner Mäßigung in Begierden, Selbstbeherrschung, Wohlthätigkeit und Menschenliebe? Und gleichwohl muß auch hier die Hochschätzung, die sie mit Recht verdienen, eingeschränkt werden. Auch hält sie kein Mensch für etwas schlechthin Gutes, sobald er nur auf den Mißbrauch aufmerksam gemacht wird, dem sie unterworfen sind.

Wer bey der Mäßigung und Selbstbeherrschung nur eine einzige Ausnahme macht, der kann noch ein Bösewicht seyn, und das kalte Blut, mit dem er als solcher handelt, die undurchdringliche Decke, die er über seine Absichten und Thaten verbreitet, machen ihn in unsern Augen nicht nur gefährlicher, sondern auch noch abscheulicher, zum bösen Geiste in menschlicher Gestalt.

Liebenswürdig und allgemein geschätzt ist das Bestreben, dem so mannigfaltigen Elende, welches die Menschen drückt, abzu-

helfen: allein der Unterschied, welchen man schon im gemeinen Leben zwischen ächter und falscher Wohlthätigkeit macht, zeigt hinlänglich, daß sie einer höhern Leitung bedarf. Ist sie nur Temperamentstugend, eine Folge von zarten oder vielmehr schwachen Nerven, sucht sie nur gegenwärtige Leiden abzuheilen, um den Anblick des Jammers zu wehren, ohne die Quelle desselben zu verstopfen, ist sie endlich mehr auf Abstellung physischer als moralischer Uebel gerichtet, und vermehrt sie wohl gar diese, während sie jene vermindert: so wird dieser Wohlthätigkeit entweder ein nur sehr geringer Werth zugeschrieben, oder wohl gar aller Anspruch auf Hochschätzung abgesprochen. Selbst der Verachtung kann sie, unter gewissen Umständen, nicht entgehen. Man denke sich eine ganze zahlreiche Familie in den größten Jammer, von der Höhe des Glücks in die tiefste Armuth gestürzt, von allen Menschen verlassen, durch Kummer und Krankheit in die Unmöglichkeit versetzt, sich nur die ersten Bedürfnisse des Lebens zu verschaffen! — Es

komme nun ein Mann, der dem Elende auf einmal steuert, verlange aber zum Lohn seiner Hülfe die Unschuld eines aufblühenden Mädchens, und mache sie wirklich zum Opfer seiner Lüste — wird ihn sein Wohlthun gegen die allgemeine Verachtung schützen? Wird er ihr selbst dann entgehen, wenn er nach der Stillung seiner Begierden fortfährt, nicht nur das gemißbrauchte Geschöpf, sondern die ganze Familie im Wohlstande zu erhalten, und ihn sogar, so weit dieß nur dem Reichthum und der Gewalt möglich ist, für ihr ganzes Leben zu sichern? Giebt es Menschen, die in ihrer Vernunft, oder vielmehr in ihrer leidigen Denk- und Handlungsweise jene Verachtung nicht gegründet finden: so frage man einen jeden unter ihnen, ob er, wenn er selbst der Mann wäre von dem die Rede ist, wohl gern sehen, oder nur zugeben würde, daß man die Geschichte öffentlich bekannt mache, und die Stimme des Publikums darüber höre? Dieß wird wohl keiner wollen. Und so ist es denn wahr, daß, nach dem Urtheile der gemeinen Ver-

nunft, jener Wohlthätigkeit nicht der allgeringste Werth übrig bleibt. Eben so kann sie ihrem Verdammungsurtheile nicht entgehen, wenn sie einen Verbrecher hegt, und der gerechten Strafe entzieht. Auch hier wird sie selbst zum Vergehen,

Die Wohlthätigkeit ist, wie wir gesehen haben, hauptsächlich dann nicht mehr als etwas Gutes zu betrachten, wenn sie mehr den Leiden einer Person abzuhelpen, als die sittlichen Eigenschaften derselben zu befördern sucht. Aber auch die Menschenliebe, die in ihrem weitem Umfange diese mit befaßt, und dieselben mit Kraft und Nachdruck auszubreiten sucht, ist nicht unbedingt lobenswürdig. So groß und göttlich der Mensch erscheint, der in seinen Worten und Thaten nicht nur das äußere Wohl, sondern auch die Tugend der Menschen zu seinem Hauptzwecke macht, und rastlos zu befördern strebt: so sinkt er doch augenblicklich von seiner Höhe herab, sobald er zur Erreichung seines großen Zwecks jedes Mittel, ohne

Unterschied, dienlich findet, oder wirklich gebraucht. Menschenglück ist aus so mannigfaltigen Bestandtheilen zusammengesetzt, daß, wer sich herausnimmt, es durch gewaltthätige Mittel zu erzielen, höchst wahrscheinlich mehr Weh als Wohl verbreiten wird. Es würde also dadurch der Entzweck verfehlt. Allein nicht bloß deswegen, sondern hauptsächlich um der Gefinnung willen, die solche Mittel billigen könnte, wird diese Menschenliebe als verwerflich angesehen werden. Kein Mensch der nur zu einigen Gefühl seiner Kraft gekommen ist, will sich als ein unmündiges Kind ansehen lassen, das zur Beförderung seines eigenen Besten, so lange die Vernachlässigung desselben nicht Nachtheil für andere erzeugt, durch die Ruthe angetrieben werden müsse. Und selbst das Kind schon macht bey den Strafen, die man ihm auferlegt, einen Unterschied zwischen den Neigungen, die gewaltsamerweise eingeschränkt werden müssen, und denen, die seiner Willkühr zu überlassen sind. Daß es arbeiten lernen müsse, kann ihm leicht so deut-

lich gemacht werden, daß es die Nothwendigkeit davon, und, wenn seine Trägheit, oder sein Spieltrieb, der Arbeit widerstrebt, die Billigkeit des Zwanges fühlt, den man seinen Neigungen anthun muß; daß es aber vorzüglich sich zu der Arbeit geschickt machen müsse, wovon, nach den Einsichten des Vaters, ihm einst in der bürgerlichen Gesellschaft die meisten Vortheile erwachsen werden, wozu es aber weder Neigung noch Fähigkeit hat, und daß es dazu gezwungen werden könne: dieß wird ihm schwer einzureden seyn, und die väterliche Liebe, aus der dieser Zwang fließt, wird ihm in einem sehr zweideutigen Lichte erscheinen. Fühlte es sie nicht von mehreren andern Seiten wirklich wohlthätig, es würde sie sogar verabscheuen. Und dieß wird in der That bey erwachsenen Menschen größtentheils der Fall seyn, wenn Menschenliebe sie nöthigen will, auf eine andere Art glücklich zu seyn, als sie es wollen. Sobald derjenige, welcher wohlthun will, gewisse Rechte kränkt, auf

die kein Mensch so leicht Verzicht thut: so verscherzt er die Achtung, die seine Absichten sonst einflößen würden.

Der Bekehrungseifer des mittlern Zeitalters war, in einer gewissen Rücksicht, ein lobenswürdiges Bestreben. Voraus gesetzt, daß wenigstens einige der damaligen Priester, sollten sie auch nur einen sehr geringen Theil ausgemacht haben, von der Liebe zu ihren Mitmenschen beseelt, dieselben zum Besitz und Genuß von dem, was sie selbst für das höchste Gut hielten, zu bringen suchten: was könnte achtungswürdiger als der Eifer in diesem Bestreben seyn? Er betraf nichts geringeres als Ruhe und Zufriedenheit in dieser Welt, und ewige Glückseligkeit in der künftigen. Und doch wird dieser Eifer immer weniger geachtet, und sogar dem Abscheu Preis gegeben. Man denke dabey nicht, daß dieser Abscheu bloß daher entstehe, weil man Unvernunft an die Stelle der Vernunft setzen wollte. Wenn der Fall auch umgekehrt wäre, so würde die an und für sich

vortreffliche Absicht, doch nie gewaltthätige Mittel rechtfertigen. In diesem Falle könnte es indessen noch scheinen, als ob das Bestreben, die Glückseligkeit anderer zu befördern, nur deswegen nicht rechter Art sey, weil im Grunde vielmehr Elend als Wohl hervorgebracht werde. Ein anderes Beyspiel wird lehren, daß die bloße Hervorbringung des Letztern, die ausgebreiteste Menschenliebe, nicht jedes Verfahren derselben rechtfertige. Gesetzt also, man reisse durch offbaren Raub, oder durch listigen Betrug, die Schätze eines Mannes an sich, der sie ungenutzt in seinem Kasten verschließet, wird wohl diese Handlung gebilligt werden, selbst, wenn man tausend Elende, die sich des Hungers kaum erwehren können, dadurch auf einmal in einen, für sie über alle Erwartung gehenden, Wohlstand versetzte, wenn man fogar die geraubten Schätze als Mittel gebrauchte, diese Menschen samt ihrer zahlreichen Nachkommenschaft, zur Tugend zu bilden? Gleichwohl wird durch jene Handlung Glückseligkeit und Tugend befördert, gleich-

wohl ist, wenn es nur auf die Berechnung angenehmer Empfindungen ankommt, der Verdruss des Reichen, der noch weit mehr behalten mag, als man ihm raubte, in Vergleichung mit den unzählig guten Folgen, die aus dem Raube entstehn, für nichts zu achten. So kann man die Folgen einer Handlung als höchst wünschenswertig ansehen, und die Handlung selbst doch verwerflich finden, ob sie gleich um der guten Folgen willen unternommen und ausgeführt wurde.

Diese letztern Beyspiele zeigen, daß nach dem Auspruche der gemeinen Vernunft, selbst in den Eigenschaften, welche den sittlichguten Charakter ausmachen, gleichsam eine Rangordnung Statt finde, und daß die oberste Stelle derjenigen gebühre, welche man Gerechtigkeit nennt. Diese Tugend wird zu jeder Zeit und unter allen Umständen, achtungswerth gefunden. Sie erhält zwar wenig Lobsprüche, aber bloß deswegen, weil sie als durchaus nothwendig gefordert wird; und desto größer ist die Strenge mit

der man das Gegentheil derselben tadelt. *)
Wer auſſer ihr alles beſäſſe, was gut, wün-
ſchens- und achtungswerth iſt, der wird doch
nie die Welt überreden können, noch wollen,
daß er der Gerechtigkeit, als einer Kleinig-
keit, nicht bedürfe. Sie muß im Gegentheil
nach dem Urtheile der gemeinſten Vernunft,
den Erwerb und den Gebrauch der Glücks-
güter beſtimmen, die Gaben des Geiſtes lei-
ten, und alle Eigenſchaften des Tempera-
ments und des Herzens regieren. Was für
Mühe geben ſich nicht ſelbſt die Mächtigſten
der Erde, die ſich über jedes Geſetz in ihren
Handlungen wirklich wegſetzen, um der

*) Als Tugend bezieht ſich Gerechtigkeit nicht
auf das was man fordert, ſondern auf das
was man leiſtet. In der erſten Beziehung
iſt ſie allerdings dem Mißbrauche unterwor-
fen; da ſetzt man ihr auch die Billigkeit
entweder entgegen, oder zur Seite, als noth-
wendige Gefährtin. Wenn man aber in der
zweyten Beziehung die Bereitwilligkeit
meint, einem jeden zu leiſten was man ihm
ſchuldig iſt: ſo verliert die Gerechtigkeit
bey dem geringſten Verstoß ſogleich ihre
Natur und ihren Namen.

Welt glauben zu machen, daß bey ihren noch so widerrechtlichen Unternehmungen doch Gerechtigkeit Statt finde. Wenn sie auch als Bewegungsgrund zu ihren gewaltsamen Unternehmungen mit anführen, daß sie dadurch sowohl denen, die ihre Unterthanen werden, als denen, welchen sie dieselben entziehen, eine wahre Wohlthat erzeugen: so nimmt doch die Gerechtigkeit immer die erste Stelle ein, sollte sie auch nur in der entferntesten Beziehung mit der Handlung stehen, die gerechtfertigt werden muß.

Diese erste Eigenschaft des sittlichen Charakters wird zwar gemeiniglich nur in dem Verfahren gedacht, das wir gegen andere beobachten sollen. Wenn aber auch der Name selten da gebraucht wird, wo unsre Handlungsweise sich auf unsere eignen Rechte bezieht, und hierin die Gerechtigkeit schon deswegen nicht streng gefordert werden kann, weil nur wenige von der Art sind, daß sie nicht aufgegeben werden dürfen: so giebt es doch Fälle, wo dieselbe auch gegen uns selbst

beobachtet, und dem Wohlthun durchaus vorgezogen werden muß. Wer der Glückseligkeit anderer viel Opfer darbringt, wird zwar im allgemeinen für edel gehalten, und ist es auch, wenn er es nicht aus Eitelkeit thut, oder andere Nebenabsichten hat. Wer aber, aus *N e i g u n g* zu einer Person, ihr alles was er hat, aufopfert, und sein Vergnügen nur darin setzt, ihre Wünsche zu befriedigen, verstößt wider die Gerechtigkeit, die er sich selbst schuldig ist, wenn er sich nöthige Bedürfnisse dadurch entzieht, und jener Person entbehrliche verschafft, oder, wenn er sich gar in den drückendsten Mangel versetzt, während sie von seinen Gütern schwelgt. Auch erregt ein solches Verfahren gewiß allgemeinen Unwillen. Ist derselbe von dem Mißfallen an andern unsittlichen Handlungen verschieden: so kommt dieß daher, weil die Grenzen so unbestimmt sind, innerhalb welchen Wohlthun eingeschränkt werden muß, wenn es nicht zur Ungerechtigkeit gegen uns werden soll. Hierzu kommt noch, daß eben die Selbstliebe, welche Ungerechtigkeit ge-

gen andere erzeugt, derselben gerade entgegen zu wirken scheint, wenn wir ungerecht gegen uns selbst sind. Nur als ein Thor erscheint uns also derjenige, der um anderer willen sich selbst vergiftet. Diese wirkliche oder anscheinende Vergessenheit seiner selbst, hört aber sogleich auf, in unsern Augen Thorheit zu seyn, sobald sie eine Folge der sittlichguten Denkungsart zu seyn scheint. Wenn unser Wohlstand sich mit dem eines andern nicht verträgt, wenn sogar sein oder unser Leben hingegeben werden muß, und auf beyden Seiten die Umstände ganz gleich gedacht werden: so tadelt niemand den, welcher Wohlstand oder Leben zum Besten eines andern aufopfert. Man findet ihn sogar achtungswürdig, wenn er sein Glück und sein Leben nicht anders, als durch eine Handlung erhalten kann, die der Rechtschaffenheit zuwider ist.

Wenn wir nun alle diese Urtheile über den Werth dessen was gut, wünschens- und achtungswerth ist, zusammen fassen: so er-

giebt sich daraus, daß alles, was sich auf Glückseligkeit bezieht, wenn wir es gleich noch so sehr begehren, doch, allein genommen, nicht den höchsten, nicht unbedingten Werth hat; daß viele Dinge, selbst Eigenschaften des Geistes, nur unter Voraussetzung eines würdigen Gebrauchs derselben, wünschenswerth sind; daß der sittlichgute Charakter allein den Werth vor allen Gütern und Eigenschaften bestimmt, daß unter den Tugenden, welche diesen Charakter ausmachen, die Gerechtigkeit die erste Stelle einnimmt, daß es folglich, bey Beurtheilung unserer Denkungsart nicht auf die guten Folgen derselben, sondern auf sie selbst ankömmt; und daß sie, wenn sie gut ist, an und für sich den höchsten Werth hat, und ihr allein das bewiesen wird, was man Achtung nennt. Da auf den letzten Punkt, als auf den Grund aller Sittlichkeit, so viel ankommt, so wird es nicht überflüssig seyn, dabey noch etwas zu verweilen.

Alle Menschen fragen mehr oder weniger bey Handlungen von Bedeutung, sie mögen

gute oder böse Folgen haben, nach den Triebfedern, welche dabey wirkten, und bestimmen hauptsächlich nach diesen den Werth von jenen. Selbst diejenigen, welche entweder gar keine Sittlichkeit zugeben oder dieselbe nur in den Wirkungen einer gewissen zufälligen Denkungsart suchen, vergessen bey der Beurtheilung fremder Handlungen, ihr System alle Augenblicke. Wer aus Stolz, aus Eigennutz schadet oder nützt, wird gewiß mit andern Augen angesehen, als wer wider seinen Willen schadet, oder aus wirklichen Wohlwollen dient. Und sollte weder der eine noch der andere das Glück irgend eines Menschen sehr stören oder befördern: so ist doch gewiß das Urtheil über beyde ganz verschieden. Auch wird dasselbe nicht etwa bloß gefällt, wenn es sich gleichsam aufdringt; sondern es scheint allen denkenden Menschen Bedürfnis zu seyn, immer nach den Bewegungsgründen dieses oder jenes Verfahrens zu spüren. Sie beweisen hierin einen Scharfblick, der so allgemein seines gleichen nur dann findet, wenn es auf den Erwerb oder

die Erhaltung von Glücksgütern ankommt. Das Innre des Menschen zu erforschen, muß also ziemlich allgemein, theils als eine wichtige Angelegenheit angesehen, theils als eine solche mit Eifer betrieben werden. Forschen wir nun nach den Resultaten aller Urtheile über die Triebfedern zu Handlungen, welche als sittlichgut angesehen werden sollen: so ist erstlich zu bemerken, daß bey allen denen, welche aus der Vorstellung von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit entspringen können, und sonst als erlaubt angesehen werden, von einem sittlichen Werthe derselben fast nie die Rede ist, und daß die Untersuchung über denselben erst dann eintritt, wenn Handlungen der Selbstliebe widersprechen, oder doch zu widersprechen scheinen.

Daß ein Mann ein öffentlich anvertrautes Gut ohne Schwierigkeit zurück giebt, scheint so sehr in der Ordnung der Dinge zu seyn, daß kaum ein Wort darüber verlohren wird. Die bloße Sorge für seinen guten Namen, oder die Furcht vor dem Zwange der Obrig-

keit, den er erfahren würde, wenn er die Zurückgabe verweigerte, werden als hinlängliche Bestimmungsgründe zu derselben angesehen, und es wird gar nicht gefragt, ob er sie aus Gerechtigkeitsliebe geleistet habe oder nicht, weil keine Spur vorhanden ist, auf der man die eigentliche Triebfeder entdecken könnte. Wenn aber eine ansehnliche Summe Geld, ohne eines andern Menschen Wissen, von einem Manne anvertraut worden wäre, der durch seinen gleich darauf erfolgten Tod denjenigen, der es erhalten hätte, von aller äußern Verantwortlichkeit, selbst von aller Furcht vor derselben befreite; wenn die Erben des Verstorbenen in guten Vermögensumständen und ohne alle Vermuthung eines solchen Depositums wären und doch der Inhaber desselben, obgleich arm, nicht nur nicht den Besitz des anvertrauten Guts, sondern nicht einmal den Nutzen davon auf einige Zeit sich zueignete: dann wird die Frage über den moralischen Werth der Handlung aufgeworfen werden. Eben dieselbe findet gemeiniglich Statt, wenn auf irgend eine

Weise das Wohl eines oder mehrerer Menschen durch Aufopferung von beträchtlichen Vortheilen, durch grossen Aufwand von Zeit und Kräften, oder gar mit mancherley Gefahren befördert worden ist.

In solchen Fällen nun ist es unverkennbar, dafs die Menschen schlechterdings keine andre Triebfeder zulassen, als die innere Güte der Handlung selbst. Sobald vorausgesetzt wird, dafs sie um irgend eines Vortheils willen, für den Handelnden gethan wurde: so ist der moralische Werth derselben so gut als vernichtet. Er hat es aus Eitelkeit gethan, er will sich nur gross, geltend, einen Namen machen, heisst es nicht selten, wenn man Handlungen, Entwürfen, Einrichtungen irgend eines Mannes das Verdienst entziehen will, das denselben zukommen würde, sobald man annähme, dafs er keine andre Absicht gehabt habe, als das Gute zu befördern, um des Guten willen. Es ist kein eignen Vortheil, sagt man ein andermal, wenn eigentlich der Vortheil eines andern hat bewirkt

werden sollen. Und solche Aeufserungen müssen in der That von grossem Gewichte seyn. Denn sie reizen die Empfindlichkeit dessen, den sie treffen, in keinem geringen Grade. Daher die häufigen Klagen über die Bosheit der Menschen, welche den besten Handlungen schlechte Bewegungsgründe unterlegen. Könnte aber wohl jene Empfindlichkeit, könnten diese Klagen Statt finden, liefs sich das geringste dabey denken, wenn nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, es nur auf die Handlung und nicht hauptsächlich auf die Triebfeder ankäme? Nach dieser wird zwar, wie ich oben sagte, bey den alltäglichen Handlungen, selten geforscht. Diefs ist aber nur in so ferne gegründet, als sie einzeln genommen werden. Fast man dieselben zusammen und sieht sie als Beweise von dem ganzen Charakter einer Person an, so wird jederzeit auf die Triebfeder Rücksicht genommen, und nur nach Beschaffenheit derselben das Urtheil über den Charakter bestimmt. Ob ein Kaufmann, der uns billig behandelt, bey jedem einzelnen Ver-

kaufe, sich von der Gerechtigkeit oder von dem Gedanken leiten lasse, daß es sein eigener Vortheil sey, uns nicht zu übersetzen, weil wir sonst nicht wieder zu ihm kommen würden: dieß lassen wir gemeiniglich dahin gestellt seyn. Sobald wir aber ihm oder irgend einem andern Manne, Redlichkeit zuschreiben: so denken wir jederzeit, daß er unter allen Umständen nicht auf seinen Vortheil, sondern auf Gerechtigkeit und Billigkeit sehe. Käme es uns nur in den Sinn, daß seine Redlichkeit auf Eigennutz gegründet sey: so könnten wir dieselbe nie anders als unter der Einschränkung empfehlen, daß sein eigener Vortheil nicht ins Spiel kommen müßte. Was würde man aber wohl von einer solchen Empfehlung denken? Der Ausspruch: Es ist ein redlicher Mann, soll ihn eben von dem Schurken unterscheiden, der nur so lange ehrlich handelt, als es mit seinem eignen Vortheile bestehen kann. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Verwunderung und der Unwille erklären, die gemeiniglich dann entstehen, wenn ein, all-

gemein für redlich angesehen, Mann durch irgend eine ungerechte Handlung der Meinung widerspricht, die man von ihm hatte. Lächerlich würde es uns scheinen, wenn er sich damit entschuldigen wollte: der Vortheil, den er bey einem ehrlichen Verfahren hätte aufopfern müssen, sey ihm gar zu groß, zu reizend vorgekommen, wir, die Bevortheilten, hätten doch keinen so großen Schaden, als er selbst Nutzen davon; oder er habe geglaubt, seinem Rufe nicht zu schaden, es wäre alle Wahrscheinlichkeit da gewesen, daß seine Unredlichkeit verborgen bleiben würde; oder es sey ja überhaupt die Ehrlichkeit nur so lange zu erwarten, als sie mit dem Eigennutze bestehen könne, oder endlich, der zu hoffende Vortheil habe ihm mehr Vergnügen gemacht als der Gedanke, ein ehrlicher Mann zu seyn. Solche Entschuldigungen denkt man wohl als möglich bey einem Menschen, den man keinen guten Charakter zuschreibt. Wer aber dadurch zeigen wollte, er sey doch gut und ehrlich, den würde man, wo nicht für einen wahn-

sinnigen, doch für einen höchst eingeschränkten, oder höchst verworfenen Menschen halten. — Ist dieses alles wahr, so folgt daraus, daß man von der Rechtschaffenheit durchaus allen Eigennutz entfernt wissen will, und daß der bloße Gedanke recht zu thun, hinreichend seyn soll, die Handlungen der Menschen zu bestimmen. Ist es ferner nach dem gewöhnlichen Urtheile wahr, daß ein rechtschaffener Mann ganz andre Gefinnungen einflößt als ein Betrüger, wenn auch weder wir selbst, noch andre, Vortheil von seinem guten Charakter ziehen: so ist klar, daß die Rechtschaffenheit, an und für sich, in unsern Augen von großem Werthe ist.

Wie hoch gute Gefinnungen an sich geschätzt werden, sieht man vorzüglich dann, wenn Unternehmungen scheitern, deren Zweck unsern Beyfall hat. Würde vorausgesetzt, daß derjenige, der sie ausführen wollte, immer seinen eignen Vortheil dabey vor Augen habe: so müßte es uns ganz wi-

G

derfönnig ſcheinen, ihn mit ſeinen guten Abſichten tröſten zu wollen, oder zu denken, daß er ſich damit tröſten könne. Wer irgend etwas wagt, um ſich ſelbſt zu bereichern, der wird bey fehlgeſchlagener Hoffnung weder von ſich ſelbſt, noch von andern, damit aufgerichtet werden, daß er den guten Willen gehabt habe zu gewinnen; wer aber mit einem etwanigen Gewinnſte einer unglücklichen Familie aufhelfen wollte, den können ſeine Freunde über den daher entſtandenen Verluſt, allerdings mit der guten Abſicht tröſten. *) Wenn nun in dieſer

*) Wer einen Zweck, der ſich auf ihn ſelbſt bezieht, nicht erreicht, der tröſtet ſich — nicht mit der guten Abſicht — ſondern damit, daß er nichts verſäumt habe, was zu demſelben führen konnte. Dieſer Troſt beſteht eigentlich darin, daß er vernünftig gehandelt habe. Das Bewußtſeyn der Vernunftmäßigkeit unſerer Handlungen, iſt allemal von Werth. Daher man ſich erklären kann, warum bey böſen Thaten dieſer Troſt fehlt. Die böſe That iſt ſelbſt der Vernunft zuwider. Die Mittel, ſie auszuführen, mögen nun noch ſo ſehr denſelben

selbst nicht noch ein Werth bliebe, der auch ohne glücklichen Erfolg besteht: wie könnte der Gedanke daran irgend eine Beruhigung enthalten? wie könnte man zwischen zwey Personen, die einerley Zweck verfolgten und verfehlten, den geringsten Unterschied denken? Gleichwohl findet man diesen allgemein in den Urtheilen der Menschen. Dümouriez und La Fayette haben zu verschiedenen Zeiten die königliche Würde in Frankreich wieder herzustellen gesucht. Beyden mißlang ihr Unternehmen. Das Urtheil aber über diese Männer, in so ferne sie auch nur bey dieser That als handelnd gedacht werden, ist nicht gleich, und der Grund dieses Unterschieds bezieht sich bloß auf die Bewegungsgründe zu ihrer Handlung. Man glaubt, der eine habe das Unternehmen nur begonnen, um sich selbst und sein Ansehn zu retten, der andere aber um der Güte der Sache selbst willen.

gemäfs seyn, so läßt die Vernunftwidrigkeit des Zwecks, das Bewußtseyn der Vernunftmäßigkeit der Mittel nicht aufkommen.

Dümouriez fühlt sich nicht wenig gekränkt, daß der Churfürst von Cöln ihm öffentlich die Unlauterkeit seiner Absicht vorwirft, und der ganze Zweck seiner Denkwürdigkeiten ist nur, dieselbe von sich abzuwälzen, und dem wider ihn eingenommenen Publikum zu zeigen, daß es sich in der Beurtheilung seiner Bewegungsgründe irre. *) Er setzt also voraus, daß sein Charakter allerdings in einem schlechten Lichte erscheinen müßte, wenn er bey seiner letzten Unternehmung hauptsächlich auf sich selbst Rücksicht genommen hätte. Es soll folglich nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, selbst die Erhaltung des Lebens, und das so natürliche Bestreben, einem schmäligen Tode zu entgehen, für eine unlautere Absicht bey einer Handlung gelten, die gebilligt und gewünscht wird.

Wenn man nun das, was man als gut erkennt, nur darum thun soll, weil es gut ist —

*) Denkw. des Gen. Dümouriez Vorrede, S. 31.

wenn ferner die möglichgröfste Glückseligkeit der Menschen nicht dasjenige ist, was allem andern vorgezogen werden soll, — was sollen wir denn thun, um den höchsten Werth zu erreichen, den wir uns geben können? Unsere Pflicht! ist hierauf die Antwort der gemeinen Vernunft. Pflicht ist, nach ihren Ausprüchen, das höchste, was den Menschen in allen seinen Handlungen leiten soll — und die Bereitwilligkeit, seine Pflicht zu thun, macht das Wesen des guten Charakters aus. Wer sagt: es ist meine Pflicht, so oder so zu handeln, glaubt jederzeit alles gesagt zu haben, was zu seiner Rechtfertigung dienen kann. Da gelten keine Betrachtungen mehr über Vortheil und Nachtheil; da muß der schweigen, der nichts anders vorzubringen hat, und nur der reden, welcher glaubt zeigen zu können, es sey nicht Pflicht was man dafür hält. Wer seine Pflicht zu erfüllen strebt, und um der Pflicht willen handelt oder nicht handelt, der ist der sittlichgute Mensch, der allein Achtung verdient und erhält.

*Entwicklung des obersten Sittengesetzes,
aus dem Begriffe der Pflicht.*

Es giebt wenig Menschen, die bestimmt anzuzeigen wissen, worin im allgemeinen Pflicht bestehe, aber alle, die den Gebrauch der Vernunft haben, wissen in den meisten einzelnen Fällen, wo es auf Pflicht ankömmt, was sie zu thun oder zu lassen haben, wenn sie dieselbe erfüllen wollen. Nur der böse Wille, und die Verirrungen der philosophirenden Vernunft, machen die Entscheidung schwer. Irrt sich der gemeine Mann hierin, so kömmt diess entweder von seinen fehlerhaften Neigungen, oder von den Aussprüchen dererjenigen her, die er für weise und gut hält, und als Richter über die Forderungen der Sittlichkeit ansieht. Wir wollen ietzt sehen, ob in dem, was alle Menschen bey dem Worte Pflicht deutlich oder undeutlich denken, nicht schon alles liege, was zur

deutlichen Einsicht in die Natur derselben hinlänglich ist,

Zuerst ist hierbey anzumerken, daß Pflicht stets von Neigung getrennt, oder derselben gar entgegen gesetzt wird. Uiberall, wo die letzte offenbar im Spiele ist, und als erlaubt angesehen wird, erwähnt man der ersten fast gar nicht. Der handelnde mag wohl bisweilen da von Pflicht reden, wo er eigentlich nur einem sinnlichen Triebe folgt, um vorzuspiegeln, als ob nicht dieser sondern jene ihn bestimme: aber er findet nicht leicht Glauben und setzt sich wohl noch gar Spöttereien aus. Daß die Menschen gern gut essen und trinken, dawider hat man im allgemeinen nichts einzuwenden. Man setzt es bey gewissen Einschränkungen unter die erlaubten Dinge. Aber die Pflicht, gut zu essen und zu trinken, könnte nur als ein komischer Zug auf dem Theater gebraucht werden; so wahr es ist, daß derjenige, welcher aus Geitz sich die Erquickungen versagt, deren sein kränklicher Körper bedarf, pflichtwidrig

handelt. So wie in diesem Falle von Pflicht erst dann die Rede ist, wenn man sieht, daß die natürliche Neigung nicht zur Bestimmung des Willens hinreicht: so ist es in allen solchen Fällen, wo sinnliche Triebe als hinlängliche Bestimmungsgründe gedacht werden. Sein Leben, seine Gesundheit erhalten, für sein Glück sorgen, hat für die meisten Menschen zu viel Reitz in sich selbst, als daß eine höhere Triebfeder dazu nöthig scheinen sollte. Erst dann, wenn jener nicht hinreichend ist, wird diese in Bewegung gesetzt. Wer die Neigung zum Leben verloren hat, wer sich Krankheit durch Schwelgerey zuziehen in Gefahr ist, wer aus Trägheit nicht auf den Verfall seines Glücks achtet, bey dem kann, bey dem soll die Pflicht an die Stelle der Neigung treten. Dabey ist in den Verfahren der Menschen noch dieß merkwürdig, daß, so lange eine Neigung durch eine andere eingeschränkt oder erhöht werden kann, sie gemeiniglich erst dieses Mittel versuchen, ehe sie zur Vorstellung der Pflicht übergehen. Diese wird auch desto weniger

bey einer Sache gebraucht, je stärker und je allgemeiner man eine Neigung dazu als herrschend denkt. Je geringer hingegen diese zu seyn pflegt, desto dringender wird jene, und wo sich nicht leicht ein natürlicher Hang denken läßt, da ist das eigentliche Element der Pflicht. Höchst selten wird ihrer daher Erwähnung gethan, wenn es auf eigne Glückseligkeit ankömmt, am öftersten hingegen, wenn das Wohl anderer befördert werden soll. Sogar bey dem letzten Falle wird man einen grossen Unterschied in dem mehr oder weniger nach den Verhältnissen finden, in welchen die Menschen unter einander stehen. Uiberall, wo anhängliche Liebe unter ihnen Statt findet, denkt man wenig an Pflicht. So ist es bey den gewöhnlichen Bemühungen der Eltern für das Wohl ihrer Kinder; so bey allen Gefälligkeiten, bey allen Aufopferungen, zu denen Personen bereit sind, welche Geschlechtsliebe verbindet. So würde es auch bey der Sorgfalt seyn, welche Gatten, Brüder und Schwestern und Freunde gegenseitig für ihr Glück tragen, wenn die Erfah-

rung nicht gelehrt hätte, daß weder Ehe
 noch Verwandtschaft, noch Freundschaft, ge-
 genseitige Aufopferungen verbürgen. Perso-
 nen, die wir vorzüglich lieben, machen
 gleichsam einen Theil von uns selbst aus.
 Was wir für sie thun, scheint für uns selbst
 gethan zu seyn. Ia! wäre es möglich, daß
 wir alle Glieder des menschlichen Geschlechts
 mit solcher Liebe umfaßten, wie sie bey
 Freunden, Gatten, Eltern und Kindern ge-
 dacht wird: so würde man vielleicht den
 Handlungen, die das allgemeine Wohl be-
 treffen, eben so selten Pflicht zur Triebfeder
 geben, als in den angeführten Fällen. Weil
 aber eigentliche Neigung gegen jeden ein-
 zeln, uns unbekannten Menschen, nicht Statt
 findet, werden wir von der Pflicht aufge-
 fordert, sein Wohl zu befördern, oder sein
 Recht anzuerkennen. Und doch ist selbst
 hier noch Rücksicht auf die Verschiedenheit
 der Wirkung zu nehmen, welche von unsern
 Handlungen hervorgebracht wird. Mit
 Recht nimmt man an, daß der Gedanke an
 großes Elend den meisten Menschen, wo

nicht allen, ein unangenehmes Gefühl erwecke, und, daß sie, um dieses zu entfernen, sich manche Aufopferung gefallen lassen. Wenn sich also ein Mensch in großer Noth befindet, und wir von ihm selbst, oder von andern aufgefordert werden, derselben abzuhelpen: so begnügt man sich gemeiniglich das Elend derselben in der traurigsten Gestalt zu zeigen, unser Mitleiden zu erwecken, und uns auf diese Art durch eine, den meisten Menschen natürliche Neigung, zur Wohlthätigkeit zu bestimmen. Man nimmt ferner an, daß der Gedanke an allgemeine Glückseligkeit uns Vergnügen mache. Kömmt es daher auf einen Beytrag zur Gründung oder zu Erhaltung einer öffentlichen Anstalt an: so schildert derjenige, welcher dazu bewegen will, gemeiniglich die herrlichen Folgen, welche sie zum Wohl der Menschheit haben wird, oder schon gehabt hat. In beyden Fällen wird also das sympathetische Gefühl zuerst rege gemacht, und oft dann erst, wenn dasselbe nicht die gehofte Wirkung hervorgebracht hat, von der Pflicht, unsern Neben-

menschen zu helfen, gesprochen. Man nehme aber endlich an, es habe sich ein Mann zu Verrichtungen anheischig gemacht, die weder seiner Neigung angemessen, noch in sichtbarer Verbindung mit dem Wohle der Menschheit stehen; sie betreffen nur die Verwaltung und Vermehrung von Reichthümern, die im Kasten verschlossen gehalten werden; die Geschäfte seyn ferner von der Art, daß die Vernachlässigung derselben nicht entdeckt werden kann, und weder den Verlust des Amts, noch die daher entstehenden Vortheile befürchten lasse: so wird doch dieser Mann, so lange er in seiner Stelle bleibt, durchaus als verbunden gedacht, die sich darauf beziehenden Geschäfte treu zu verwalten. Es ist Pflicht, heisst es da, sein Wort zu halten, so lange es ihm gehalten wird, und die Arbeiten zu verrichten, für die er bezahlt wird. Hierauf beziehen sich bey öffentlichen Aemtern die Verpflichtungen, welche ein auffallendes Beyspiel an die Hand geben von dem grossen Unterschiede zwischen Neigung und Pflicht. Wenn jemand in Eyd und

Pflicht genommen wird, so trennt man allemal das, was er zu thun, von dem, was er zu hoffen hat. Nur jenes macht man ihm zur Pflicht, dieses hingegen bestimmt man, unter der Voraussetzung, daß er sie erfülle, zur Belohnung. Kehrete man die Sache um und verpflichtete man jemanden nicht darauf, daß er sein Amt ordentlich verwalte, sondern, daß er die damit verbundene Befoldung ordentlich ziehe: so würde ein solches Verfahren höchst lächerlich scheinen.

Es ist merkwürdig, daß in den ietzigen Zeiten, wo man alle Bestimmungsgründe zu Handlungen in dem Bestreben nach Glückseligkeit sucht, das Wort: Pflicht, immer seltener gehört wird, gleichsam, als ob man sich vor dem Worte fürchte. Würde diese Furcht wohl Statt finden können, wenn es nicht einen Begriff enthielte, der mit jenem Streben durchaus nicht als Eins angesehen werden kann. Noch bestimmter wird dieser Unterschied von manchen Personen dadurch angezeigt, daß sie geradezu behaupten, es

gebe gar keine Pflichten. Diese wollen doch gewifs damit nicht sagen, der Mensch suche seine Neigungen nicht zu befriedigen, sondern durch jene Behauptung eben diese zum höchsten Gesetze machen.

Mit der Vorstellung von Pflicht, wird eine Art Zwang verbunden, der unsere Neigungen einschränken soll, und der daher nie angenehme Empfindung erweckt, so lange er noch nicht zur Handlung bestimmt hat, sondern erst noch bestimmen soll. Nur in den dringendsten Fällen wird daher diefs scharfe Mittel von Personen gebraucht, die alle ihre Vorstellungen noch mit einer gewissen Schonung verbinden. Je höher in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens eine Person steht, desto weniger wird der Mann von Klugheit sie an ihre Pflicht erinnern. Die Vorhaltung derselben wird selten gut aufgenommen. *) Schon unter unsers Gleichen

*) Man könnte sagen, die Menschen empfänden es deswegen übel, sich an ihre Pflicht erin-

ist Vorsicht dabey nöthig, und man kann ziemlich gewiß sagen, daß ohne dieselbe man gemeiniglich seinen Entzweck, wenigstens für den Augenblick, verfehlen werde. Obere hingegen, welche gegen ihre Untergebenen jene Schonung für unnöthig halten, verweisen diese am öftersten an ihre Pflicht. Ganz anders ist es, wenn eine Pflicht schon erfüllt ist oder erfüllt zu seyn scheint, oder wenn man voraussetzt, das Bestreben dieselbe zu erfüllen, leite alle Handlungen einer Person. Da kann die Erinnerung daran sogar zur Schmeicheley werden. Zu einem Fürsten sagen, es sey seine Pflicht, einen gewissen Aus-

nern zu lassen, weil vorausgesetzt werde, daß jeder seine Pflicht kennen müsse, und folglich die Erinnerung daran eine Beleidigung sey. Sehr richtig; aber überdies liegt in der Aufforderung zur Erfüllung derselben ein Zwang, der eine ganz andere Empfindung erregt, als der Verdruss ist, welcher über die anscheinende Geringschätzung ihres Verstandes entsteht. Die bloße Vorhaltung der Folgen einer Handlung für ihre Glückseligkeit, dieselben mögen noch so offenbar seyn, wird nie so übel genommen als die Erinnerung an Pflicht.

spruch nicht zu thun, oder eine Anordnung zurück zu nehmen, erfordert einen seltenen Muth. Ihn aber bey fehlgeschlagenen Unternehmungen damit trösten, er habe seine Pflicht gethan, oder ihm gar sagen, er kenne kein höheres Gesetz als diese, und unterwerfe ihr alle seine Neigungen, dieß wird der verschlagenste und eigennützigste Höfling sich nicht nur erlauben, sondern sogar als Aeufserungen ansehen, die geschickt sind, ihm seines Fürsten Gunst zu erhalten. *)

Bey den Neigungen ist die Sache gerade umgekehrt. So lange sie noch befriedigt werden können, schmeichelt man denselben,

*) Die höchste Schmeicheley ist es, wenn gesagt wird, er thue mehr als seine Pflicht. Auch dieß beweist, daß man bey Pflicht nicht an Glückseligkeit denkt. Denn sagen, jemand thue mehr als zu seiner Glückseligkeit erfordert werde, hat entweder gar keinen Sinn, oder es heißt: er sey sehr begehrlieh und verlange mehr als er verlangen sollte. Welche Schmeicheley!

macht auf das aufmerksam, was, um sie zu befriedigen, gethan oder unterlassen werden muß, und kann z. B. geradezu einer Person, die nach Ehre strebt, sagen: es werde ihr diese oder jene Unternehmung Ansehn verschaffen. Ist aber die Hoffnung vereitelt worden, so ist es Schonung, alle Erinnerung daran zu entfernen. Wer hat wohl je einem Fürsten, der misvergnügt über vereitelte Hoffnung war, damit beruhigen wollen, daß er doch z. B. seine Ruhmbegierde zu befriedigen gesucht habe? Oder, wer hat es wohl je einem Menschen zum Verdienste gemacht, daß er allen seinen Neigungen Genüge zu thun strebe? Selbst dann, wenn das, in mancher Rücksicht so gute, sympathetische Gefühl geweckt worden ist, um zu einer Handlung zu bestimmen, wird man den Mann, der seine Absichten fehlschlagen sieht, nicht damit aufrichten wollen, daß man ihm sage: er habe das Seinige gethan — um sich von einem peinlichen Gefühle zu befreyen.

Nachdem wir nun gesehen haben, daß nach dem gemeinen Urtheile der Menschen, unter Pflicht nichts angenehmes gedacht wird, daß sie vielmehr einen innern Zwang auflegt, und oft, allen Neigungen zuwider, den Willen des Menschen bestimmen soll: so liegt hierinnen zu gleicher Zeit, daß man sich bey derselben allemal ein Gebot oder Verbot, mit einem Worte: ein Gesetz denkt, das Gehorsam von uns verlangt. So oft wir von Pflicht reden, so liegt stets der Gedanke zum Grunde, daß man etwas thun oder unterlassen soll. Die Redensarten: Es ist Pflicht sein Wort zu halten, die Wahrheit zu sagen, weder das Leben noch das Eigenthum seiner Nebenmenschen zu verletzen, sind mit denen: der Mensch soll sein Wort halten u. s. w. nach dem Gefühle eines jeden ganz gleich bedeutend.

Dies Sollen drückt, nach dem gemeinen Urtheile der Menschen, eine eigne Nothwendigkeit aus, die man die moralische nennt, und ihre eignen Gesetze hat, welche sich von

den Naturgesetzen hauptsächlich dadurch unterscheiden, daß sie nicht eine unausbleibliche Wirkung hervorbringen, sondern einem Willen gebieten, auf dessen Bestimmung es ankommt, ob ihnen gehorcht werde oder nicht. Hierbey wird aber nicht gezweifelt, daß der Wille in Uibereinstimmung mit den Gesetzen seyn würde, wenn nicht Sinnlichkeit und alles, was sich auf unsere Neigungen bezieht, die Befolgung derselben so schwer machte. Man denke eine Pflicht, welche man wolle, wird sie nicht erfüllt, so liegt die Ursache davon immer in dem Widerstreben des Menschen, die Befriedigung irgend eines Bedürfnisses aufzugeben, welches entweder in seiner Natur, als Menschen, oder seiner besondern Empfindungsart gegründet ist. Kein Mensch würde durch Schwelgerey seine Gesundheit untergraben und sein Leben abkürzen, wenn er sich den Kitzel seiner Sinne nicht zum Bedürfnisse gemacht hätte. Niemand würde sich je entbrechen andern zu helfen, wenn er nicht irgend etwas von seiner Ruhe, von seiner Zeit, von seinem Ver-

mögen aufopfern müßte, dessen Entbehrung ihm unangenehme Empfindung macht? *)

Als Quelle jener Gesetze, die wir in den Pflichten denken, und denen der Wille gehorchen soll, wird allgemein das Vermögen angesehen, das uns überhaupt fähig macht, nur eine Idee von Gesetzen zu haben — die Vernunft. Wer den Gebrauch von dieser nicht hat, ganz junge Kinder, Blöd- und Wahnsinnige werden frey von allen Pflichten gesprochen. Von ihnen erwartet man nicht Einsicht in die Gesetze der Sittlichkeit, und noch weniger Bestreben denselben gemäß zu handeln. Dagegen nimmt man als ausgemacht an, daß jeder, der seiner Vernunft mächtig ist, bey seinen Handlungen gewisse

*) Man kann also daher, daß die Gesetze nicht beobachtet werden, keine Einwendung gegen das Daseyn derselben nehmen. Denn man denkt sie eben von der Art, daß sie nicht mit den Neigungen, die Vergnügen versprechen, zusammenstimmen, und nicht nothwendig befolgt werden.

Regeln befolgen soll, die Gesetze heißen, weil sie als allgemein und nothwendig gedacht werden. Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind zwey wesentliche Eigenschaften eines Gesetzes, das nicht von der Willkühr der Menschen herkommt. So denken wir die Gesetze der Natur, so die Gesetze unsers Verstandes, so stellt uns auch der Begriff der Pflicht die Gesetze dar, auf welche er hinweist, und so müssen sie seyn, wenn sie in der Vernunft wirklich liegen.

Diese Gesetze, nach denen jeder Mensch handeln soll, lassen sich nun auf zweyerley Weise bestimmen. Entweder gebietet die Vernunft an und für sich, und verlangt Gehorsam ohne weitere Rücksicht auf das, was die Handlungen für Folgen hervorbringen werden, oder sie verlangt nur jene um dieser willen. Das letztere findet nach den Begriffen, welche die Menschen von dem guten Charakter und der sich darauf beziehenden Pflicht haben, gar nicht Statt. Denn der gute Charakter behält seinen vollen Werth,

wenn der Mensch, dem er zugeschrieben wird, auch nicht das allergeringste von dem wirklich macht, was nach seinem Willen wirklich werden würde, im Falle er das physische Vermögen dazu hätte. Der gute Charakter ist ferner das unbedingt Gute, welches den höchsten Werth hat; und alles, wornach die Menschen streben, soll ihm untergeordnet werden. Er soll der höchste Zweck seyn und folglich alle möglichen Zwecke leiten. Dieß könnte aber gar nicht gedacht werden, wenn es bey der Bestimmung zu einer Handlung zuerst auf die Wirkung derselben ankäme. Denn dann wäre die Glückseligkeit das Höchste, nach welchem sich der gute Charakter richten müßte. Endlich ist eben das, was die wesentlichste Eigenschaft desselben ausmacht, die Gerechtigkeit, von der Art, daß sie nicht immer die meiste Glückseligkeit hervorbringt, sondern im Gegentheile oft Tausende im Elende läßt, denen durch eine einzige Verletzung derselben geholfen werden könnte. Wir sollen noch gerecht seyn, wenn auch nicht nur unsere ei-

gene Glückseligkeit, sondern selbst die von Tausenden darunter leidet, welche wir derselben für weit würdiger halten, als den einzigen, der durch Beraubung nur einen Theil der Reichthümer verliert, die er ungenutzt verschliefst. *) Hierauf weist uns auch

*) Wollte man einwenden, es gehe hier eine Täuschung vor, die Gerechtigkeit bewirke doch im Ganzen die meiste Glückseligkeit, so kann dies zwar als wahr zugegeben werden. Allein es fragt sich nun immer wieder, warum da, wo dies nicht der Fall ist, keine Ausnahme gemacht werden darf? Ist die Gerechtigkeit nur um der allgemeinen Glückseligkeit willen nothwendig, so muß jene aufgehoben werden, wenn diese nicht damit bestehen kann. In einzelnen Fällen kann man freylich immer noch sagen, daß selbst das Elend von Tausenden gegen den Wohlstand von Millionen für nichts zu rechnen ist. Wenn sich nun aber die Sache umgekehrt verhält, wenn Millionen leiden, weil Tausende zu viel genießen, so wäre es Gerechtigkeit die letztern zu berauben, um die erstern in Wohlstand zu versetzen. So schlossen, so handelten die Franzosen und so müßten noch manche Völker handeln, wenn Gerechtigkeit nur um der daraus fließenden allgemeinen Glückseligkeit wil-

der Begriff der Pflicht. Sie tritt eben da hauptsächlich ein, wo wir keine Neigung zu Handlungen oder zu Unterlassungen haben. Sie gebietet da, wo weder Selbstliebe (im engeren Sinne) noch Sympathie unser Verfahren zu bestimmen, als hinreichend gedacht wird.

Ist also Sittlichkeit in der Natur des Menschen gegründet, so müssen die Gesetze, welche ihr zum Grunde liegen, nicht von dem Streben, angenehme Empfindungen in sich oder in andern zu erwecken, sondern bloß von der Vernunft hergenom-

len beobachtet werden müßte. Hierzu kommt, daß jeder einzelne Mensch, der dadurch, daß Gerechtigkeit das allgemeine Wohl befördert, gerade das seinige zerstört sieht, gar nicht wüßte, warum er Regeln anerkennen sollte, die sein Wohl dem allgemeinen aufopfern. Wer bey dem Umsturz aller Dinge noch etwas zu verlieren hat, der wird denselben freylich nicht wollen, wer aber nichts verlieren, sondern nur gewinnen kann, dem muß er nicht nur willkommen seyn, sondern auch gerecht scheinen, wenn Gerechtigkeit keinen andern Grund als die möglichgrößte Glückseligkeit hat.

men werden, und diese Gesetze müssen hinreichend seyn den Willen des Menschen zu bestimmen. Aus Pflicht handeln, heist daher nichts anders, als nach einem Gesetze der Vernunft handeln, und zwar, weil die Vorstellung der Pflicht allein unsere Handlung bestimmen soll, bloß um des Gesetzes willen. *)

Wenn einzelne Handlungen als moralisch-nothwendig dargestellt werden sollen, so werden sie gemeiniglich nur auf die nächsten Regeln zurückgeführt, auf die sie sich grün-

*) Was den geistigen Genuß betrifft, der daher entstehen soll, daß man seine Pflicht erfülle, so wird derselbe an einem andern Orte betrachtet werden. Hier war es genug zu zeigen, daß nach den gemeinen Begriffen von Pflicht davon nichts enthalten ist, und daß, nach denselben, aus Pflicht handeln ganz etwas anders ist, als um der angenehmen Empfindung willen handeln. Es darf auch auf die letztere um so weniger Rücksicht genommen werden, da sie Einwendungen ausgesetzt ist, die sich nicht leicht dürften heben lassen.

den. Es heisst z. B. man muss einem jeden das Seinige lassen, man muss die Wahrheit reden, andern helfen, für eignes Glück sorgen, seine Kräfte und Fähigkeiten üben und vervollkommen u. f. w. Solche einzelne Regeln, die allerdings aus der Vernunft fliessen, müssen sich auf Eine Hauptregel zurückführen lassen, wenn das, was wir Pflicht nennen, Bedeutung bekommen soll. Denn sonst lässt sich nicht wohl denken, dass nur in einem Menschen, geschweige in allen, eine und eben dieselbe Handlungsweise Statt finden könne, die doch nach der Voraussetzung Statt finden soll. Wären die einzelnen Regeln nicht einer einzigen untergeordnet, so müssten sie von gleicher Wichtigkeit seyn, sie könnten dann einander widerstreiten, und so entweder den Willen unbestimmt lassen, oder doch nie als entscheidend für Recht und Unrecht angesehen werden. Da übrigens unsere Neigungen, selbst in der Vernunft, Scheingründe zu ihrer Rechtfertigung suchen: so ist es von grosser Wichtigkeit, eine Hauptregel festzusetzen, aus welcher alle beson-

dere hergeleitet werden. Diese ist leicht zu finden, wenn man annimmt, daß die Vernunft ihrem Wesen nach, nicht nur in so fern sie sich auf Erkenntniß, sondern auch auf Handlung bezieht, in allen Menschen gleich sey. Diese Voraussetzung ist, nach dem was von der Uibereinstimmung in ihren Urtheilen über Handlungen, die sie nicht selbst gethan haben, oder thun wollen, gesagt worden ist, der Erfahrung vollkommen gemäß. Wäre ihr aber auch dieselbe zuwider: so könnte sie nur dann als ungegründet verworfen werden, wenn in den Menschen überhaupt kein solches Vermögen zugegeben würde, welches Vernunft heißt, oder dieselbe nichts mit unsern Handlungen zu thun hätte. Gesetzt also, sie leite allein die Menschen: so ist nicht zu zweifeln, daß ihr Wille in gleichen Fällen gleich, und daß, wenn sie viele gleiche Fälle unter Regeln zusammenfassen, auch in diesen vollkommene Uibereinstimmung anzutreffen seyn werde. Eine Regel unsers Verhaltens ist folglich der Vernunft gemäß, wenn man denken kann, daß sie die allgemeine Zustim-

mung aller Menschen haben würde, so lange
 ihr Vorthail nicht im Spiele wäre. Kann
 man diese Zustimmung nicht erwarten, oder
 kann man nicht einmal wollen, daß die Re-
 gel, die man sich selbst für seine Handlungen
 macht, allgemein angenommen werde: so
 widerspricht sie der Vernunft. Wäre das
 Gegentheil möglich, so müßte man anneh-
 men, ein vernünftiges Wesen könne wollen,
 daß eine vernünftige Regel, nicht die Richt-
 schnur anderer vernünftiger Wesen werde,
 oder, daß ein unvernünftiger Wille vernünf-
 tigen Regeln folge. Hieraus läßt sich ein-
 sehen, wie unsere Handlungen beschaffen seyn
 müssen, wenn sie für vernünftig gehalten
 werden sollen. Gründen sie sich auf eine
 Regel, die selbst derjenige, welcher nach der-
 selben handelt, nicht allgemein befolgt wissen
 will: so sind sie der Vernunft, und folglich
 der Pflicht zuwider; gründen sie sich auf eine
 Regel, deren Befolgung er jedermann gestat-
 tet: so sind sie erlaubt, oder nicht pflicht-
 widrig. Da nun die Vernunft ein durchaus
 gleiches Verhalten hervorbringen würde,

wenn unser Streben nach angenehmen Empfindungen, dasselbe nicht hinderte: so geht ihr Hauptgesetz auf Einschränkung aller unserer Neigungen, und wird, weil wir derselben widerstreben, zum Gebote, das so lautet: Handle nie nach Regeln die, nach deinem Willen nicht allgemein, d. h. nicht Gesetze werden können, oder, handle nur nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dass sie Gesetze werden.

Dieses Grundgesetz aller Sittlichkeit folgt auch unmittelbar aus der Voraussetzung, dass Pflicht eine allgemeingültige Handlungsweise vorschreibe. Denn darinn liegt schon, dass die Regeln, welche die Menschen bey ihren Handlungen befolgen, und nicht verwerflich seyn sollen, allgemein gemacht, oder, mit einem Worte, Gesetze werden können. Eben deswegen hat jeder Mensch, der gut seyn will, jenen Grundsatz vor Augen, wenn er überlegt, was er zu thun und zu lassen hat, um seine Pflicht zu erfüllen. Dadurch weifs er

in den meisten Fällen bestimmt anzugeben, wie seine Handlungen beschaffen seyn müssen, um mit der Sittlichkeit überein zu stimmen. Er setzt sich in dieser Rücksicht an die Stelle desjenigen, auf den seine Handlungen Einfluß haben, nimmt dann seinen eignen Willen zur Richtschnur dessen, was jener wollen oder nicht wollen kann, und hält sich für verbunden, das nicht zu thun, wovon er einsieht, daß er selbst es nicht wollen würde, wenn er an des andern Stelle wäre. Bey dieser Uiberlegung unterscheidet der Mensch genau das, was in dem Willen aller Menschen, als sinnlich vernünftiger Wesen, liegt, von dem, was sich nur zufällig darinn befindet. Sich sein Eigenthum nicht nehmen, sein Leben und seine Gesundheit nicht in Gefahr bringen lassen, wird ein jeder wollen. Wenn aber der, welcher über den Willen anderer nach seinem eignen urtheilt, selbst geneigt wäre, einem andern das Seinige zu rauben: so denkt er nicht, daß dieser sein Wille auch der Wille aller andern Menschen sey. Eben so wenig denkt derjenige, welcher bereit ist, große

Aufopferungen sich zum Besten anderer gefallen zu lassen, daß diese Bereitwilligkeit in eben dem Grade, auch bey allen andern Statt finden müsse. Im Gegentheil findet er wieder in sich selbst die Nothwendigkeit, das Maas der Hülfe, welches irgend einem Bedrängten geleistet werden soll, von der Einsicht und den Umständen eines jeden, der dieselbe leisten kann, abhängen zu lassen; ob er gleich denjenigen verachtet, und kaum für einen Menschen hält, der unter keinen Umständen geneigt wäre, andern zu helfen. Denn dieß ist ihm wieder unmöglich zu denken, daß eben dieser ganz selbstfüchtige Mensch nicht gleichfalls Hülfe wollen, ja sogar gewissermassen fordern würde, wenn er an der Stelle des Hülfbedürftigen und dieser an seiner Stelle wäre. Der Widerspruch aber, der sich so in einem und eben demselben Willen befindet, läßt sich mit der Vernunft, welche immer in uns wirkt, wenn wir uns derselben auch nicht deutlich bewußt sind, auf keine Weise vereinigen. So wird also das, was in dem Willen aller Menschen liegt, zum

Maafsstabe deffen genommen, was ein jeder thun soll, wenn er der Vernunft folgen will. Mit andern Worten heisst diefs: Jedermann hält sich für verbunden nichts zu thun, was dem allgemeinen Willen aller Menschen zuwider ist, oder, wenn es nicht auf einzelne Handlungen, sondern auf Grundsätze ankommt, die sich auf mehrere zusammen beziehen, keine Regel für seinen Willen festzusetzen, die mit dem allgemeinen Willen, und mit seinem eignen, in Widerspruche steht. *)

*) Man denke nicht dafs jene Sätze: Thue nicht, was du nicht willst dafs dir andre thun, und: thue, was du willst, dafs dir andre thun; vollkommen gleich mit dem aufgestellten Gesetze der Sittlichkeit sind. Sie können nur als ein Theil desselben angesehen werden und leiden oben drein noch Ausnahme. Denn erstlich sind in denselben nicht die Pflichten enthalten, welche wir in Rücksicht auf uns selbst zu beobachten haben und zweytens könnte der Verbrecher sie als Gründe gegen den Richter, der ihn strafen will, gebrauchen. Diefs letztere findet aber bey dem Gesetze der Sittlichkeit nicht Statt. Es ist mit dem allgemeinen Willen nicht nur vereinbar, dafs der Verbrecher gestraft

Und dieß ist vollkommen übereinstimmend mit jenem Grundgesetze der Sittlichkeit.

Einzelne Beyspiele werden am besten zeigen, wie man aus demselben immer finden könne, was gut und böse, pflichtwidrig und pflichtmäfsig sey.

Wenn jemand sich das Vertrauen eines andern in dem Grade erworben hätte, daß dieser ihm, ohne die geringste äufsere Sicherheit, einen Theil seines Vermögens unter der Bedingung übergäbe, daß er es denselben einem dritten einhändige; und er nun die Frage aufwürfe, ob er wohl verbunden sey, diese Bedingung zu erfüllen, da kein Mensch von diesem Depositum etwas wisse und auch der, welcher es ihm anvertraut habe, gestorben sey: so würde ihm jenes Gesetz, wenn er seine Frage darnach untersuchte, sogleich eine

werde, sondern es liegt in dem Gesetze sogar die Idee der Strafwürdigkeit aller Verletzung der Pflicht.

bestimmte Antwort geben. Entschlüsse er
sich, das anvertraute Gut nicht einzuhändigen,
so würde die Regel, nach der er verführe, so
heissen: Ein anvertrautes Gut ist nur dann
zurück zu geben, wenn man entweder von
aussen gezwungen, oder durch die Vorent-
haltung in solche Unannehmlichkeiten ver-
wickelt werden kann, daß sie das Vergnü-
gen, welches aus dem Besitze der zurückge-
haltenen Sache fließt, überwiegen. Kann
nun diese Regel nach seinem Willen zum all-
gemeinen Gesetze werden? Läßt sich nur
überhaupt denken, daß sie zu einem Ge-
setze taue? Die Antwort auf die erste Fra-
ge ist schon verneinend. Wäre sie es aber
auch nicht, so würde die Entscheidung der
zweyten hinreichend seyn. Iene Regel, als
Gesetz allgemein angenommen, würde zur
unmittelbaren Folge haben, daß man auf die
angeführte Weise nie etwas anvertraue. Die
bloße Idee eines so anvertrauten Guts stünde
mit einem solchen Gesetze im offenbaren Wi-
derspruche.

Die zweyte Anwendung des Sittengesetzes betreffe die Frage, ob es erlaubt sey zu lügen. Unter gewissen Voraussetzungen wird von manchem Menschen eine bejahende Antwort gegeben, und selbst in Büchern, welche die Sittenlehre vortragen, wird die sogenannte Nothlüge in Schutz genommen. Prüft man aber die Rechtmäßigkeit derselben nach dem Grundgesetze der Sittlichkeit, so leuchtet die Verwerflichkeit der Lüge augenblicklich ein. Ein allgemeines Gesetz, das zum Lügen berechtigte, würde voraussetzen, daß kein Mensch die Wahrheit wissen wolle oder erfahren könne. Die bloße Frage darnach würde im Widerspruche mit so einem Gesetze stehen. *)

*) Die Nothlüge soll freylich nur als Ausnahme von dem Gesetze gelten. Wenn man nun bedenkt, daß diese Ausnahme auf Betrachtungen beruht, die von den Folgen hergenommen sind, welche aus der Wahrheit fließen könnten, daß es aber bey der Sittlichkeit nur auf die Vernunft ankommt, welche alles widersprechende verdammt: so sieht man wohl, daß es mit jener Ausnahme

Es sey drittens die Frage: ist es erlaubt, andere in ihren Schwachheiten zu bestär-

eine mißliche Sache ist. Hierzu kommt nun noch, daß der Umfang derselben keine Grenzen hat, noch der Natur der Sache nach haben kann. Wenn man erst zugäbe, das Lügen wäre erlaubt in dem Falle, daß man sein Leben dadurch retten könnte, so würde dann einer sagen: Ehre sey noch mehr als Leben; ein zweyter: was ist das Leben ohne Güter die es angenehm machen? Ein dritter würde irgend eine besondere Neigung über alles setzen; und so wäre wahrscheinlich nicht eine Sache zu finden, zu deren Erlangung oder Erhaltung die Lüge nicht als rechtmäßig anzusehen seyn würde. Auch widersprechen sich die Menschen offenbar in ihrem Urtheile über die Ursachen, welche eine Lüge rechtfertigen sollen. Alle, welche dieselbe für gewisse Fälle als zulässig ansehen, werden gewiß im Allgemeinen der Meynung seyn, daß die Rettung des Lebens einen von den wichtigsten angebe. Wie viele unter diesen aber nennen nicht denjenigen, der eine große Uibelthat wahrscheinlicher Weise begangen hat, und sie abläugnet, einen verstockten Bösewicht? So natürlich sie es finden sollten, daß ein Verbrecher sich etwas nicht zur Pflicht mache, was sie selbst nicht dafür erkennen. Also eine neue Ausnahme von der

ken, um eignen Vortheil daraus zu ziehen?
Schwachheiten sind immer Fehler, sie mögen

Ausnahme. Ohne dieselbe würde man es überhaupt einem jeden, der seiner Thaten wegen gestraft werden soll, zur Pflicht machen, dieselben abzuläugnen. Denn durch die Strafe wird das Verbrechen nicht wieder gut gemacht. Im Gegentheil benimmt sie oft dem Menschen alle Mittel dazu. Man könnte also sagen, wenn der Mensch vorher sähe, daß die Strafe, die auf sein Geständniß folgen würde, ihn der Mittel beraubte, die Verletzung seiner Pflicht wieder gut zu machen, und wenn er den Vorsatz hätte dieses zu thun, so sey es wenigstens dann seine Pflicht zu lügen. Neue Ausnahme von der zweyten Ausnahme! Die Sache liesse sich selbst von dieser Seite noch weiter verfolgen. Wir wollen aber zur ersten zurückkehren und fragen, wie weit wohl ein jeder dem andern das Recht einräumen werde ihn zu belügen? Wer aufrichtig ist, wird sich eingestehen müssen, daß er die Anwendung jener Erlaubniß auf sich kaum für möglich hält. Keiner will also belogen seyn und gleichwohl das Recht haben andere zu belügen! Dieß ist abermals ein Widerspruch, der mit der Vernunft nicht bestehen kann. Es ist vielleicht nicht überflüssig noch zu bemerken, wie unsicher der Erfolg einer

noch so klein seyn, und kommen aus einem Nichtgebrauch, oder einem Mißbrauch der Vernunft. Die Frage ist also diese: Ist es erlaubt, sein Betragen so einzurichten, daß die Vernunft noch weniger gebraucht, oder noch mehr gemißbraucht werde, als es ohne meinen Einfluß geschehen würde? Die Antwort darauf muß verneinend ausfallen, wenn man bedenkt, daß vernünftige Wesen kein

Unwahrheit sey, und wie gerade dadurch oft ein Uibel herbeygeführt werde, das man verhindern wollte. Sehr wohlthätig scheint die lügenhafte Hoffnung, welche ein Arzt einem unheilbaren Kranken zur Genesung giebt. Und doch wie höchstnachtheilig kann eine solche Versicherung werden! Der Arzt, der sie sich erlaubt, muß bey jedem Kranken, der dieß weiß, in Absicht seines wahren Zustandes allen Glauben verlieren, und der Beruhigung, die er mit Wahrheit geben kann, alle Kraft benehmen. Wie groß kann aber nicht der Einfluß eines solchen Mißtrauens auf den Zustand eines Nervenkranken werden! Ehrlichkeit ist die beste Politik, sagt man fast sprüchwörtlich. Von der strengen Wahrhaftigkeit insbesondere kann man eben das sagen.

allgemeines Gesetz wollen können, welches die Unvernunft befördert, und dafs ein solches sogar im Widerspruche mit der Idee eines allgemeinen Gesetzes stehe, indem dieses aus Vernunft fließt und auf Vernunft zweckt. Wer also allgemeine Gesetze will, sagt damit schon, dafs er Vernunft und nicht Unvernunft wolle.

Hiermit steht eine andere Frage in Verbindung. Sie ist diese: Darf ich selbst, aus Furcht vor Unannehmlichkeiten, zugeben, dafs irgend ein Mensch mir mein rechtmäßiges Eigenthum entziehe? Setzt man hier Ungerechtigkeit anstatt der zuvor genannten Schwachheit, so sieht man wohl, dafs alles vorhergesagte noch weit dringender für eine verneinende Antwort ist.

Endlich denke man sich einen Mann, der Vermögen genug besitzt, um angenehm leben zu können, ohne das geringste zu thun, und der einen starken Hang hat, blofs dem Vergnügen nachzugehen, der sich aber vor dem Entschlusse, denselben allein zu befriedigen,

noch fragt, ob die Regel, die er zu befolgen wünscht, mit der Pflicht bestehen könne. Die Regeln, die zum allgemeinen Gesetze gemacht werden müßten, heißen so: Ein jeder thue nur so viel als zu seiner eignen angenehmen Existenz hinreicht, und er lebe nur für die Gegenwart, ohne an die mögliche Zukunft zu denken. Solche Gesetze kann er als sinnlichvernünftiges Wesen nicht wollen. Bey der Bedürftigkeit seiner Natur kann es der Fälle so manche geben, wo er anderer Mühe und Arbeit bedarf, und wo er sich selbst durch jene Gesetze, alle Hoffnung auf uneigennützigem Beystand abgeschnitten hätte. Er muß ferner als bedürftiges Wesen wollen, daß seine Kräfte und Fähigkeiten in ihm so viel als möglich, entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerley Zwecken künftig dienlich seyn können. Er muß also arbeiten, theils für andere, theils für sich, wenn sein Wille keinen Widerspruch enthalten soll. *)

*) Man sieht hieraus wie der Grundsatz der eignen Vervollkommnung aus dem aufgestell-

Diese Beyspiele können hinreichend seyn, die Anwendung des obersten Sittengesetzes einleuchtend zu machen. Die gemeine Vernunft denkt sich freylich dasselbe nicht so bestimmt in einer allgemeinen Form, und zergliedert auch bey der Anwendung die Begriffe nicht genau. Allein sie richtet sich doch stets nach demselben, wenn es auf Urtheile über Recht und Unrecht ankommt. Es findet daher auch der Mensch von der gewöhnlichsten Fähigkeit, eben so gut als irgend ein Philosoph, was pflichtmäfsig und pflichtwidrig sey, wenn er es nur wissen will. Ia! man kann sagen, dafs der letzte kaum hoffen darf, es eben so gut zu treffen, indem sein Urtheil durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Betrachtungen, welche die gemeine Vernunft bey Seite läfst, leicht verirrt, und von der geraden Richtung abgebracht wird. In allen angeführten Beyspielen heifsen allgemein die Menschen, welche nicht nach dem Sittengesetze folgt. Er ist also sehr wahr, aber nicht der höchste, aus dem alle Pflichten hergeleitet werden können.

dem Sittengesetze handeln, Betrüger, Lügner, Schmeichler, Feigherzige, Müßiggänger und jeder dieser Titel soll Mißfallen an ihrem Verfahren ausdrücken. Nur die Afterphilosophie wagt es dieses Mißfallen niederzuschlagen, und Personen, die es verdienen, wo nicht als achtungswürdig, doch als kluge Weltleute, vorzustellen, denen man nichts vorzuwerfen habe.

Wäre es also nicht besser, wird man vielleicht sagen, die Philosophie, wenigstens im Moralischen, aufzugeben, und es bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen? „Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld,“ antwortet hierauf Kant, „nur ist auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit, die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht, doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst

ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig darstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen von Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch den Neigungen etwas dabey zu verheissen, unnachlässlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen, und dabey so billig scheinenden Ansprüche, ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, das ist, ein Hang wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge, in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessner zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch die gemeine praktische Vernunft nicht gut heissen kann. *)“

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 22.

Da sie nun die Verfälschung der Pflicht nicht gut heißen kann, so ist sehr begreiflich, warum seit mehrern tausend Jahren sie geneigt war, die Entscheidung des innern Widerstreits des Menschen, in der Philosophie zu suchen. Die Philosophie aber ist mit sich selbst nicht einig. Einige Lehrer derselben, wie wohl der kleinere Theil, zweifeln, daß sich der Streit zwischen den Ansprüchen der Neigung und der Pflicht, je entscheiden lasse; andere geben gar keinen Unterschied in denselben zu, und noch andere glauben, denselben bestimmt angegeben zu haben, wenn sie eigentlich nur Neigungen unterscheiden, und die einen zur Pflicht, die andern zur Sinnlichkeit rechnen. Bey dieser Uneinigkeit in einer Rücksicht, und bey dieser Uibereinstimmung in einer andern, geschieht es, daß der Mensch entweder sich auf das Gefühl von Pflicht verläßt, ohne weiter Hülfe von der Philosophie zu erwarten, oder die Vernunft verläugnet und Sinnlichkeit zum höchsten Gesetze macht, oder das System, welches er zur Erklärung der Sitt-

lichkeit angenommen hat, in der Ausübung oft verlassen muß, wenn er nicht der Pflicht entsagen will.

Handeln und Wissen wird durch den aufgestellten Grundsatz der Sittlichkeit wieder vereinigt. Schon dadurch ist viel gewonnen. Er ist ferner so einfach, und doch so vielbedeutend. Der gemeinste Verstand kann ihn fassen, und das ganze Thun und Lassen der Menschen kann darnach gerichtet werden. Ihn treffen endlich auch viele von den Zweifeln, die gegen alle vorhergelehrte Systeme mit Recht erhoben wurden, gar nicht; und die übrigen können zur Befriedigung eines jeden gelöst werden, der die Grenzen des menschlichen Wissens nicht verkennt, und sich genügen läßt — Mensch zu seyn.

*Ableitung des Sittengesetzes aus dem Satze
des Widerspruchs, und Darstellung des
Zwecks der Sittlichkeit.*

Es ist im vorigen Abschnitte gezeigt worden, daß nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft nicht nur Pflicht etwas allgemein verbindendes ist: sondern, daß auch in dem Begriffe, den alle Menschen damit verknüpfen, schon das oberste Gesetz der Sittlichkeit liegt. Bey der Anwendung desselben auf einzelne Fälle wurde auf eine Wahrheit hingewiesen, die ohne Beweis einleuchtet, nämlich, daß ein offenkundiger Widerspruch der Vernunft entgegen ist. Wer dieß zugiebt und es auch für unsere Handlungen gelten läßt, der giebt nicht nur zu, daß überhaupt Sittlichkeit in der menschlichen Natur gegründet ist, sondern auch, daß das aus dem Begriffe der Pflicht entwickelte Sittengesetz die oberste Regel unserer Handlungen seyn

folll. Die Wahrheit dieser Behauptung kann leicht gefasst werden.

Der Grundsatz des Widerspruchs, welcher anzeigt, daß ganz entgegengesetzte Vorstellungen nicht zugleich wahr seyn können, daß ein Urtheil falsch ist, welches widersprechende Dinge vereinigt, ist von der Vernunft nicht nur unzertrennbar, sondern auch von der Art, daß alle übrigen Grundsätze ihm untergeordnet werden müssen, und folglich als das oberste Gesetz der Vernunft anzusehen. In allen Untersuchungen, sie mögen wichtige oder unwichtige Dinge, die Natur überhaupt, oder den Menschen insbesondere betreffen, ist jene Wahrheit entweder das Erste, wovon man ausgeht, oder das Letzte, womit man schließt; und alles, was aus ihr offenbar folgt, wird als nothwendig wahr angesehen so wie sie selbst, d. h. es bleibt demjenigen, der diese Wahrheiten versteht, nicht einmal die Möglichkeit übrig, das Gegentheil für wahr zu halten. Auch glaubt, selbst im gemeinen Leben, jeder Mensch alles gethan zu haben,

wenn er gezeigt hat, daß in irgend einer Meinung ein offener Widerspruch sey. Der Gebrauch dieses Gesetzes der Vernunft schränkt sich aber nicht auf bloße Erkenntnis ein. Es findet seine Anwendung auch auf die Handlungen der Menschen. Derjenige wird allgemein als unvernünftig angesehen, der einen Zweck zu erreichen wünscht, und doch gerade das Gegentheil von dem thut, was zur Erreichung desselben führen kann; und auf dieses Urtheil haben die Folgen, die für ihn daraus entstehen können, gar keinen Einfluß. Es kann uns z. B. ganz gleichgültig seyn, ob ein Mensch sich um die Gunst eines andern bewerbe oder nicht. Wenn wir aber wissen, daß jenem allerdings an derselben gelegen ist, und wir sehen, daß er nicht nur nichts thut, um das zu erhalten, was er wünscht, sondern wohl gar durch Reden und Handeln, den Mann erbittert, den er zum Freunde haben will: so erregt dieß Verfahren, an und für sich, Mißbilligung, und das, was uns zu diesem Urtheile bestimmt, ist der offenbare

Widerspruch zwischen dem Willen und der Handlung. Gehen wir von diesem bestimmten Falle auf solche Fälle über, wo uns die Zwecke der Menschen nicht ausdrücklich gegeben sind: so werden wir finden, daß ein Mangel an Vernunft nur da gedacht wird, wo wir gewisse Zwecke bey allen Menschen als nothwendig voraussetzen, und sie doch denselben zuwider handeln sehn. Den köstlichsten Wein trinken, wenn man weiß, er sey vergiftet, würde als der höchste Grad der Unvernunft, als Wahnsinn, angesehen werden, wenn ausgemacht wäre, daß nur die Vorstellung des angenehmen Geschmacks dazu bestimmte; weil es uns unmöglich ist, zu denken, daß irgend ein Mensch ein augenblickliches Vergnügen für ein höheres Gut ansehen sollte, als das Leben. Steigt man von dem, auf genossene Lust unausbleiblich erfolgenden, Tode herab zu unvermeidlicher Krankheit, zu langwierigem Verluste von Genussfähigkeit, zu spät eintretenden Uibeln, und endlich wenigstens zu wahrscheinlich ab-

gekürzter Lebenslänge: so bestimmen sich auch hiernach die Grade des Mangels an Vernunft, den man demjenigen zuschreibt, der sich bloß vom gegenwärtigen Vergnügen hinreißen läßt, ohne auf die Folgen desselben zu sehen. Je wichtiger, je gewisser und je augenscheinlicher diese sind, desto weniger können wir denken, daß sie entweder einer vorübergehenden Lust, im bloßen Urtheile, nachgesetzt, oder gar unbekannt geblieben seyn sollten. Sind sie aber sehr entfernt, so verlieren sie schon dadurch einen großen Theil von ihrer Wichtigkeit; sie werden überdies ungewiss und schwerer zu erkennen. Der Vorwurf der Unvernunft schränkt sich daher auf solche Fälle ein, wo die bösen Folgen irgend einer genossenen Lust, unmittelbar sind, oder doch von so großer Bedeutung seyn können, daß sie, ihrer Entferntheit und Ungewissheit ungeachtet, noch als nothwendige Bestimmungsgründe angesehen werden, um einem vorübergehenden Vergnügen zu entsagen.

Alle einzelne Urtheile beziehen sich zuletzt auf den Satz, daß, wer vernünftig handeln will, immer ein größeres Gut einem kleinern, und ein leichteres Uibel einem drückendern vorziehen müsse. Dieser Satz heist aber im Grunde nichts anders, als wer vernünftig handeln will, darf keinen Widerspruch zwischen seinen Urtheilen und seinen Handlungen zulassen. Denn vorausgesetzt muß doch werden, daß derjenige, welcher sich nach dem verschiedenen Werthe von zwey Gütern, oder nach dem verschiedenen Druck von zwey Uibeln bestimmen soll, diese sowohl als jene kenne, und den Unterschied in ihrer Gröfse einsehe, Vor dieser Kenntniß ist eine Wahl nicht einmal gedenkbar. Angenommen also, daß die Kenntniß der Wahl vorausgehe: so liegt in der Einsicht von dem höhern Werthe eines Gutes schon die Idee von dem Vorzuge, den es vor einem andern behauptet. Wer also sagt, es sey nicht vorzuziehen, der behauptet etwas offenbar widersprechendes, und wer so handelt, als ob das kleinere Gut

das grössere sey, dessen Handlung widerspricht seinem Urtheile.

Ist es nun wahr, daß jener angeführte Satz alle einzelne Urtheile enthält, nach denen gehandelt werden muß, wenn die Handlungen als vernünftig gedacht werden sollen: so ist klar, daß, wenn Unvernunft in den Handlungen der Menschen gefunden wird, selbst in so fern dieselben nach ihren Folgen beurtheilt werden, nicht eigentlich diese uns zum Tadel bestimmen, sondern vielmehr der Widerspruch, der sich zwischen der Einsicht und dem Willen, oder der Handlung, zeigt. Denn sobald vorausgesetzt wird, daß der Handelnde die Folgen nicht kenne, oder denselben zu begegnen wissen werde, so fällt der Tadel ganz weg; und im ersten Falle tritt an seine Stelle Mitleiden. Der Gedanke an jene Verkehrtheit aber erregt allemal einen desto stärkeren Unwillen, je offener sie ist. Er ist freylich schon ziemlich groß, wenn jemand eine Meinung nicht aufgibt, von der so klar

gezeigt worden ist, daß sie aus widersprechenden Sätzen bestehe, als, daß ein Dreyeck kein Viereck ist; aber dieser Unwille würde doch noch höher steigen, wenn der Mann, der sie hegt, geradezu behauptete, er wolle das, was wahr ist, nicht für wahr halten; oder, er wolle das, was nach der Vernunft gethan werden soll, doch nicht thun. Wir fordern von jedem Menschen, daß er das, was er für wahr erkennt, nicht für falsch erkläre, ohne im allergeringsten auf das Vergnügen zu sehen, das durch eine solche Erklärung gesichert wird, oder auf den Verdruß, den die entgegengesetzte erzeugen könnte. Ob es nun gleich wenig solche Menschen giebt, welche die Verkehrtheit bis zu dem angeführten Grade treiben: so ist doch auf der andern Seite nur zu gewiß, daß unsre Handlungen mit unserer Ueberzeugung sehr oft im Widerspruche stehen. Unsere Sinnlichkeit*) verhindert mehr oder weniger jene

*) Zu der Sinnlichkeit, im Gegensatze der Vernunft, werden alle Neigungen und Abnei-

Harmonie, welche sich zwischen unserer Einsicht und unserm Willen finden würde, wenn diesen bloß die Vernunft bestimmte. Diese an und für sich betrachtet, kann einen Widerspruch nicht gut heißen, und so würde der Wille, der ihr unterworfen wäre, auch stets einstimmig mit sich selbst seyn.

Vernunft ist nach dem Ausspruche jedes Menschen, der gehört zu werden verdient, weder in Worten noch in Handlungen, wo ein offener Widerspruch Statt findet, und wer diesen mit Bewußtseyn aufnimmt, handelt da, wo er es thut, unvernünftig. Wider diese Wahrheit können auch die ungebundesten Zweifler nichts einwenden. Wer sie läugnete, oder gar zeigen wollte, daß die Vernunft auch ganz widersprechende Dinge,

gungen mit gerechnet, die Lust und Unlust, von welcher Art sie auch seyn mögen, zum unmittelbaren Gegenstande haben. Es gehört nach dieser Bestimmung z. B. die Sympathie ebenfalls zur Sinnlichkeit.

als gleich wahr und gleich gut anfehen könnte, der hätte doch kein anderes Mittel als das, welches er bestreitet. Ist das nicht falsch, was einen offenbaren Widerspruch enthält: so ist nichts mehr wahr, und folglich auch das nicht wahr, was die Falschheit des Grundsatzes des Widerspruchs darthun soll. *)

Worauf sich dieses oberste Gesetz der Vernunft gründe, dieß läßt sich nicht wei-

*) Wer behauptet es sey gar nichts wahr, der zeigt schon durch seine Behauptung, daß er doch etwas für wahr hält. Der vollendete Skeptiker muß gar nichts behaupten — und einen solchen hat es noch gar nicht gegeben. Die schärfsten Zweifler der neuern Zeit geben die Wahrheit der Mathematik und folglich die nothwendigen Vernunftwahrheiten zu. Ihre Zweifel treffen nur die aus der Erfahrung hergeleiteten Sätze, und die Systeme der Philosophen, welche die Wahrheiten über Gott, Seele und Welt als unabhängig von dem Gesetze der Sittlichkeit und doch als erkennbar darstellen. Da dieß nach dem Kantischen Systeme nicht so ist, so werden dadurch auch jene Zweifel entfernt, die nur die spekulative Vernunft treffen.

ter beantworten. Ia es würde sinnlos seyn diese Fragen lösen zu wollen. Denn die Antwort müßte sich wieder auf den Satz des Widerspruchs stützen, dessen Grund sie doch angeben soll, oder das, was sich in unserm Bewußtseyn als die oberste und nothwendigste aller Wahrheiten ankündigt, in eine andere von ihr abgeleitete setzen, d. h. die Folge zum Grunde machen. Die Vernunft hat, so wie jedes andere in uns liegende Vermögen, ihre eigenthümliche Einrichtung, über deren Kenntniß wir nicht hinausgehen können. Wer es nur versucht, verkennt die Grenzen, in welchen unser Wissen eingeschränkt ist.

Sind wir nun gedrungen, den Satz des Widerspruchs nicht nur auf das, was wir erkennen, sondern auch auf das, was wir thun wollen, anzuwenden, und wenden wir ihn wirklich bey Beurtheilung der Handlungen an: so entsteht aus dieser letzten Anwendung das Gebot: widersprich dir nicht. So lange es nur auf Erkenntniß ankommt, so befolgen wir dieses Gesetz ohne Widerstreben.

Wir müssen es befolgen, wenn wir auch nicht wollen. Allein bey den Handlungen haben wir das Vermögen, widersprechende Dinge zu vereinigen. Wir können anders handeln, als wir urtheilen. Da also unfre Sinnlichkeit mit der Vernunft nicht in Harmonie steht: so wird das Gesetz derselben, das, bey einem nicht sinnlichen Wesen, bloß sein unveränderliches Verfahren ausdrücken würde, für uns zum Gebote, welches jeden Widerspruch in den Gefinnungen und Handlungen als böse darstellt, und so ausgedrückt werden kann: nimm in deinen Willen nichts widersprechendes auf und handle diesem Willen gemäß. *)

*) Da jedes Gebot ein Sollen ausdrückt, so nennt Kant alle Gebote der Vernunft Imperativen. Sie sind von zweyerley Art. Entweder gebietet die Vernunft unter der Voraussetzung, daß der Mensch einen Zweck erreichen wolle; oder sie gebietet ohne Voraussetzung eines andern Zwecks, als ihrer selbst. Im ersten Fall sind die Imperativen hypothetisch oder bedingt, im zweyten categorisch oder unbedingt. Von der letztern Art ist das Gebot: widersprich dir nicht.

Dieſs Gebot zeigt ſchon an, daſs der Menſch ſich den Inhalt deſſelben zur Regel ſeines Verhaltens machen ſoll. Denn das Geſetz kann hier nicht, wie bey der Natur, ſondern nur dann ſeine Erfüllung haben, wenn es Maxime wird. *) Wer ſich nach derſelben richtet, deſſen Vorſatz iſt, unter allen Regeln, die er ſich zur Befriedigung ſeiner Neigungen, zur Bewirkung ſeiner Glückſeligkeit macht, keine ſolche aufzunehmen, die ſchon an und für ſich einen Widerſpruch enthält. Wenn z. B. beſtimmt werden ſoll, ob man ſichs zur Regel machen könne, in einer Verlegenheit zu lügen, d. h. gerade das Gegen-

Ob der Verfaſſer des dicken Mannes, der ſich über den categoriſchen Imperativ luſtig macht, wohl damit zeigen will, es ſey lächerlich, Harmonie in Gefinnung und Handlung zu bringen, weil es die Vernunft beſiehlt? denn dieſs iſt doch eigentlich der Sinn des categoriſchen Imperativs.

*) Eine Regel die man für ſein Verhalten befolgen will, heiſt eine Maxime. Das Geſetz muſs Maxime werden, heiſt nichts anders, als man muſs es zur Richtſchnur ſeines Verhaltens machen.

theil von dem zu sagen, was man als wahr erkennt: so ist offenbar, daß dieser klare Widerspruch zwischen Handlung und Erkenntniß mit der Vernunft nicht bestehen kann. Eben dieses wäre der Fall, wenn man untersuchte, ob das Eigenthum eines andern als das unsrige zu gebrauchen sey. Schon dadurch, daß ich irgend eine Sache für Eigenthum erkläre, zeige ich an, daß nur der, dem ich dasselbe zuschreibe, den Gebrauch desselben bestimmen dürfe. *) Das, was einem andern allein eigen ist, zugleich für das seinige erklären, ist eben so viel als sagen, eine Sache sey, und sey auch nicht. Dieß

*) Man hat den Spartanern vorgeworfen, daß sie das Stehlen erlaubt hätten, und mancher moralische Zweifler hat hieraus die Folge gezogen, daß die Begriffe der Sittlichkeit nicht nothwendig, sondern willkührlich wären. Der Begriff des Diebstahls findet aber da gar nicht Statt, wo alle Güter als gemeinschaftlich angesehen werden. Wenn zwey Personen eine und ebendieselbe Kasse haben, so ist ja eben dadurch bestimmt, daß sie von einem wie von dem andern gebraucht werden kann.

aber ist nach den Gesetzen der Vernunft unmöglich. Wer also diese ehrt, der wird eine solche Unmöglichkeit nicht zur Richtschnur seines Verhaltens machen wollen — ja nicht einmal können. Ausser diesen Widersprüchen, die in die Augen fallen, sobald man nur jede Regel so untersucht, als ob sie ein Satz sey, dessen Wahrheit geprüft werden soll, giebt es noch andere, die in so fern Statt finden, als der Mensch ein bedürftiges Wesen ist. Als solches strebt er nicht nur überhaupt nach angenehmen Empfindungen, und sucht unangenehme von sich zu entfernen, sondern er will auch die möglichgröfste Summe von jenen erhalten, und von diesen die Summe wenigstens so klein als möglich machen. Diefs fließt aus einem natürlichen Triebe, welchen er mit den Thieren gemein hat. Der Unterschied zwischen diesen und den Menschen, liegt nun aber darinn, dafs jene nur zu einzelnen angenehmen Empfindungen durch den blofsen Instinkt hingerissen werden, diese hingegen denselben nicht nothwendig folgen, sondern durch Verglei-

chung der Gegenwart mit der Zukunft, theils entfernte Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit voraussehen, theils dieser Einsicht folgen können. Hieraus entstehn die Regeln und Grundsätze, die sich auf unser Wohl beziehen. Es kann darin ein doppelter Widerspruch Statt finden. Entweder können mehrere davon zusammen nicht bestehen, oder eine einzelne Maxime widerspricht dem, was ein Wesen wie der Mensch ist, unter gewissen Umständen, nothwendig will.

Wer das Leben, als die Quelle aller Glückseligkeit, für das höchste Gut hält, und sich daher vornimmt, es durch alle mögliche Mittel zu erhalten, der kann, ohne mit sich selbst uneinig zu seyn, nicht zugleich sich die Regel machen, jedes Vergnügen, das sich ihm darbietet, zu genießsen, sollte es auch seine Gesundheit untergraben und sein Leben abkürzen. Wer ein großer Mann werden, und also die Mittel, welche zu diesem Zwecke führen, anwenden wollte, und doch jedes von diesen Mitteln durch die einzelnen

Regeln, die er sich zu seiner Handlungsweise macht, wieder aus denselben verwies, der gerieth in offenbaren Widerspruch mit sich selbst. Zusammen können solche widersprechende Regeln nicht bestehen; eine von denselben muß der andern nothwendig weichen. Welche nun weichen soll, hängt sehr oft nicht nur von der Einsicht, sondern auch ganz von der Willkühr eines Menschen ab. Allein es giebt auch Sachen, welche er, vermöge seiner Natur, nothwendig wollen muß, und deren Werth in Vergleichung mit andern, theils angenehmen, theils unangenehmen, sich so aufdringt, daß, im bloßen Urtheile, die eine nachgesetzt wird, wenn die andere, die man nothwendig will, auf keine andre Weise erhalten werden kann. So ist kein Mensch, der, bey dem Gebrauche seiner Vernunft, nicht ein vorübergehendes Vergnügen für geringer halten sollte, als die Gesundheit, oder das Leben; keiner, der vom Elend gedrückt, oder in Todesgefahr nicht wollte, daß er von denselben befreyt würde. Regeln also, die diesem seinem Willen wi-

derstreiten, sind schlechterdings zu verwerfen, wenn auf die Vernunft Rücksicht genommen wird.

So urtheilen auch die Menschen immer, wenn es nicht auf ihre eigne, sondern auf die Handlungsweise anderer ankommt. Will z. B. jemand gern Reichthum erwerben, sieht aber ein, daß er in seinen Umständen ihn nicht anders, als durch groſſe Anstrengung erhalten kann: so kommt es darauf an, die Unannehmlichkeit des Mittels, mit der Annehmlichkeit des dadurch zu erreichenden Zwecks zu vergleichen, und zwischen beyden zu wählen. Wie auch die Wahl ausfalle, so wird sie als gleichgültig angesehen. Wichtiger wird sie, wenn nicht mehr zwischen Reichthum und groſſer Anstrengung, sondern zwischen Wohlstand und gewöhnlicher Arbeit gewählt werden soll. Hier ist schon fast das allgemeine Urtheil für jenen, und wer mit diesem Urtheile nicht übereinstimmt, wird für leichtsinnig gehalten. Indessen, wenn es nur auf eignen Genuß ankommt,

und jemand lieber weniger genießen, als ordentlich arbeiten will, so ist das seine Sache.*) Wenn aber endlich das Leben nur durch Arbeit erhalten werden könnte: so glaubt niemand mehr, daß die Wahl frey sey, sondern es wird für Unvernunft und Bösartigkeit erklärt, nicht arbeiten zu wollen.

Eben so ist es mit der Hülfe, welche uns andere Menschen leisten, um unsern Zustand zu verbessern. Unter gewissen Umständen verdenkt es uns kein Mensch, wenn wir dieselbe ausschlagen. Je dringender aber die Bedürfnisse werden, desto weniger werden wir entschuldigt, wenn wir keine Unterstützung annehmen wollen; kann endlich ohne dieselbe Gesundheit und Leben nicht bestehen: so ist es kaum gedenkbar, daß wir Hülfe nicht wünschen, nicht annehmen sollten.

*) Es muß hier nicht vergessen werden, daß nur der eigne Genuß in Betrachtung gezogen wird,

Was wir nun in Absicht unserer selbst nothwendig wollen, kann, wie in diesem Beyspiele, oft nicht anders erreicht werden, als durch die Hülfe anderer. Der Wunsch derselben im Allgemeinen ist also auch in unserm Willen mit eingeschlossen. Dieser würde sich aber widersprechen, wenn ich verlangte, daß mir etwas geleistet werde, was ich andern nicht zu leisten gesonnen wäre. Denn dünkte jedermann so, wie könnte das, was ich doch nothwendig will, jemals wirklich werden? Muß ich also wollen, daß andere nicht so gesinnt seyn, wie ich selbst gesinnt bin; muß ich ferner wollen, daß meine eignen selbstsüchtigen Gesinnungen nicht bekannt werden: so zeige ich schon damit an, daß auch ich bereitwillig seyn soll andern zu helfen. Wollen, daß Handlungen, von andern aber nicht von mir, unter gleichen Umständen, geschehen, heißt erklären, daß etwas gut, nothwendig und auch nicht gut, nicht nothwendig sey; und Gesinnungen heucheln, die man nicht hat, ist abermals ein Widerspruch.

Vereinigen wir diese Punkte, welche theils aus der Vernunft unmittelbar, theils aus unserer bedürftigen Natur vermittelt derselben, fließen: so kommen wir auf die Vorschrift, welche aus den Urtheilen des gesunden Verstandes über den Werth der Dinge floss, und als das Grundgesetz der Sittlichkeit aufgestellt wurde. Es lautete folgendermaßen: Handle so, daß die Regel, die du dabey befolgst, nach deinem Willen zum allgemeinen Gesetze gemacht werden kann.*) Da erstlich

*) Dieses Gesetz, welches nur die Form der Regeln darstellt, die den Willen eines vernünftigen Wesens bestimmen dürfen, und bloß aus der Form d. h. der Denkweise unserer Vernunft, fließt, heißt deswegen ein formales Prinzip der Sittlichkeit. Wenn hingegen ein practischer Grundsatz irgend einen Gegenstand des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzt (als Glückseligkeit und Vollkommenheit): so heißt er material, in so fern der Grundsatz auf einen zu erreichenden Gegenstand, auf eine Materie, im Gegensatze der Form, hinweist. Soll angezeigt werden, daß

ein an und für sich widersprechender Satz nicht als Gesetz gedacht werden, und das, was mit dem Willen eines bedürftigen Wesens nothwendig verbunden ist, von demselben durch kein allgemeines Gesetz ausgeschlossen werden kann, so heist jenes Gebot nichts anders, als: jede Regel, die du dir machst, muß als bloßer Satz, keinen Widerspruch enthalten, und zweytens, dem nicht widerstreiten was in deinem Willen, als dem Willen eines sinnlich vernünftigen Wesens, nothwendig liegt.

Wer also das, was als das Hauptgebot der Sittlichkeit aufgestellt worden ist, nicht dafür erkennen wollte, der könnte nur auf

die Vernunft allein als Quelle des Sittengesetzes anzusehen ist, ohne Rücksicht auf irgend einen zuerreichenden Zweck, der nur durch Erfahrung erkannt wird, so kann dieß so ausgedrückt werden: Practische formale Grundsätze können allein Gesetze werden; materiale sind empirisch und können eben deswegen keine allgemeine Handlungsweise bestimmen.

zweyerley Weise die Gültigkeit desselben angreifen. Entweder er müßte zeigen, daß der Grundsatz des Widerspruchs kein Gesetz der Vernunft, oder, daß er nur auf die Erkenntniß der Dinge, auf das Wissen, nicht aber auf die Handlungen der Menschen anwendbar sey. Das erste ist schlechterdings unmöglich, und das zweyte nur unter der Bedingung gedenkbar, daß Vernunft überhaupt nichts mit den Handlungen der Menschen zu thun habe, sondern die bloß thierische Natur derselben entscheide; denn ohne Gesetz ist Vernunft nur ein leerer Name. Er könnte also auch nicht eine einzige Forderung an irgend einen Menschen machen, und eben so wenig für seine eignen Handlungen eine einzige Regel als unveränderlich ansehen. Wer nur verlangt, daß ihm kein Mensch das Leben nehme, wer nur anerkennt, daß ein größeres Gut einem geringeren vorzuziehen sey, der sagt schon dadurch, daß das Grundgesetz der Vernunft die Handlungen der Menschen leiten soll. Dasselbe auf eine einzige Handlung anwenden, und ihre

moralische Nothwendigkeit daraus herleiten
heißt, dasselbe als entscheidend überhaupt
anerkennen. Wo sollen die Ausnahmen an-
fangen? Wer — was bestimmt sie? — Ist
die Vernunft nicht die Richterin, so ist
nichts in den Menschen, das unter ihnen,
auch nur in einem einzigen Falle, ein durch-
aus gleiches Urtheil hervorbringen könnte.
Derjenige, welcher das Leben eines andern
geringer als eine Summe Geldes schätzt, oder
durch List und Betrug sich bereichert, kann
nie von der Strafwürdigkeit seiner Handlun-
gen überzeugt werden, wenn der aufgestellte
Grundsatz nicht als allgemeingültig angenom-
men wird; und eben so wenig kann derjeni-
ge, welcher für eine augenblickliche Lust das
Glück seines Lebens hingiebt, oder sich sogar
dem Tode weihet, als unvernünftig gedacht
werden, wenn die Vernunft nicht überhaupt
die Handlungen der Menschen leiten soll.
Allein dieß letztere behauptet wohl niemand
so leicht. Es liegt in dem Bewußtseyn eines
jeden Menschen, daß, so wie seine Erkennt-
niss, auch seine Handlungen von der Vernunft

bestimmt werden können und sollen. Es ist dieß eine Thatfache der Vernunft, wie Kant sagt, und sie ist hinlänglich, um einzusehen, wie alle Begriffe, die sich auf Sittlichkeit beziehen, entstanden sind.

Wenn die Kräfte, die in der Natur des Menschen liegen, so weit entwickelt sind, daß er nicht mehr von bloß thierischer Lust unwiderstehlich hingerissen wird, sondern zur Hervorbringung und zur Sicherung angenehmer Empfindung, Regeln und Grundfätze befolgt: so unterwirft er hernach selbst diese der Prüfung eben so, wie er zuvor die einzelnen Gefühle der Lust und Unlust zusammen zu fassen und in Eins zu verbinden suchte. Regeln, die in sich selbst einen Widerspruch enthalten, oder doch mit seinem ganzen Willen streiten, kann er, als sinnlich vernünftiges Wesen, das nicht bloß angenehme Gefühle zu seinem unmittelbaren Zwecke macht, das nicht nur empfindet, sondern auch denkt, und das, in der letzten Rücksicht wie in der ersten, einer festgestellten, in seiner Natur

liegenden Norm unterworfen ist — solche Regeln kann der Mensch, als ein solches Wesen, nicht für gut halten, weil er sie nicht als wahr zu denken vermag, und dieselben der Einheit widerstreiten, auf welche die Vernunft in allen ihren Verrichtungen hinweist.

Wirft er also die Frage auf: was soll ich in Absicht meiner, was in Absicht anderer thun, daß ich nicht mit mir selbst in unaufhörlichen Widersprüche lebe: so entstehn aus der Beantwortung dieser Frage die Begriffe von Recht und Unrecht, von Pflichtmäßigkeit und Pflichtwidrigkeit, von Unschuld und Schuld, von Tugend und Laster. Der Hauptsache nach sind diese Begriffe überall gleich, und sind es eben deswegen, weil sie nicht von der Erfahrung abgezogen, sondern unmittelbar aus der Vernunft geflossen sind. Sobald diese, die in ihrem Wesen bey allen Menschen gleich ist, nur so weit entwickelt wird, daß sie ihnen die Nothwendigkeit allgemeingültiger Grundsätze aufdringt:

so zeigt sie ihnen auch, durch die Allgemeingültigkeit, die unveränderliche Beschaffenheit derselben. Wird diese hier mehr, dort weniger, und selten ganz gefasst: so liegt die Schuld hauptsächlich in den Neigungen, welche die Menschen, so uneingeschränkt als möglich, mit der Gesetzmäßigkeit zu vereinigen suchen. Dieser sich zu unterwerfen, fällt der Sinnlichkeit freylich schwer. So wie aber der Mensch eine gute practische Regel, die sich auf angenehme Empfindungen bezieht, nicht dadurch für schlecht erklärt, weil er sie nicht immer befolgt: eben so wenig kann er die Gesetzmäßigkeit deswegen, als nichtig ansehen, weil seine Neigungen ihn verhindern, dieselben stets vor Augen zu haben! Sie liegt in der Natur des Menschen eben so, als der Trieb nach Vergnügen, nur mit dem Unterschiede, daß dieser untergeordnet seyn, und jene immer mehr Gewalt über denselben erhalten soll.

Fragt man nun, worauf diese Unterordnung beruhe, so kann keine andere Antwort gegeben werden, als: weil es in unserm Bewußtseyn liegt, daß Vernunft etwas höheres als Sinnlichkeit ist, daß die Abhängigkeit von dieser den Menschen herabwürdiget, und daß die Herrschaft von jener ihn erhebt. Alle leblose Dinge, und alle vernunftlose Wesen haben nur in so fern einen Werth, als sie zur Erreichung irgend eines Zwecks, zur Befriedigung von sinnlichen Neigungen dienen; und diese letztern haben so wenig einen unbedingten Werth, daß es selbst der Wunsch eines vernünftigen Wesens seyn kann, von denselben frey zu seyn. Wie viel Vergnügen ein jeder genießen wolle, dieß ist an und für sich etwas gleichgültiges, aber nicht so, wie vernünftig er seyn wolle. Ia! der Wunsch, von allen sinnlichen Neigungen sich immer mehr los zu machen, könnte nur deswegen bezweifelt werden, weil man keinem Menschen diese Hoheit zutraut; aber die Vernunft in einem Stande der Besonnenheit verlieren zu wollen, dieß würde allgemein als

eine Erniedrigung angesehen werden, deren kein Mensch fähig seyn soll. *)

Der Grund dieses Urtheils, welches sich vielen Menschen nur durch ein Gefühl ankündigt, ist nun wohl kein anderer als dieser, daß die Vernunft das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht. **) Er ist das was er ist, und auch die Natur ist das was sie für ihn ist, hauptsächlich durch Vernunft. Ohne sie vermag er wenig oder nichts. Durch sie bestimmt er den Werth der Dinge, macht sich Zwecke und findet die Mittel zur Ausführung derselben, unterwirft sich die leblose und lebendige Natur, versteht oder findet

*) Blödsinnige, ja selbst eigentliche Rasende, haben aller Wahrscheinlichkeit nach weit mehr Genuß, als die meisten Menschen, die im Gebrauch ihrer Vernunft sind. Wie aber würde man den ansehen, der zu jenen zu gehören wünschte?

**) Dieses Gefühl von der Hoheit der Vernunft ist eigentlich das, was man moralisches Gefühl nennt.

ihre Gesetze, macht sich selbst die Regeln seines Verhaltens, kann sie zu allgemeinen Gesetzen erheben, und schreibt sich deswegen eine Freyheit zu, die ihn von allen ihm bekannten Wesen unterscheidet. *) Einer solchen Kraft, die alle übrigen bis auf einen gewissen Grad lenken kann, und wirklich lenkt, gebührt ein eben solcher Vorzug, als der organisirten und lebendigen Natur vor der todten Masse. Die Vernunft für geringer halten, als die sinnlichen Kräfte und alles was sie bewirken, hiesse: das Vermögen zu urtheilen dem, was beurtheilt wird; die Kraft allen Dingen ihren Werth zu bestimmen, dem was geschätzt wird, das Lebendige dem Todten nachsetzen. **)

*) Das Gefühl dieser Freyheit findet sich in jedem Menschen mehr oder weniger. Worin der höchste Begriff derselben bestehe, wird im Folgenden gezeigt werden.

**) Wenn aber der sinnliche Theil unsers Wesens urtheilen könnte? — dann wäre er Vernunft und nicht das was er ist.

Ist nun Vernunft das Höchste, was der Mensch besitzt, sieht er sie selbst so an: so ist klar, daß die Gesetze, durch welche sie nur das ist, was sie ist, auch über alles, was sonst Gesetz heißen mag, geachtet werden müssen, und daß das Sittengesetz insbesondere, als die Richtschnur unserer Handlung, anzusehn ist; so ist ferner klar, warum bey allem Widerstreit der Sinnlichkeit, bey aller Unvollkommenheit der Systeme über Sittlichkeit, die Begriffe von dieser sich immer dem Menschen wider seinen Willen aufdringen, und Achtung denen nie versagt worden ist, welche nichts höheres als Pflicht und Tugend kannten.

Mit diesem Urtheile über die Hoheit der menschlichen Natur, ist ferner verbunden, daß jeder Mensch, vermöge seines Werths, sich als Zweck ansieht, und nicht als bloßes Mittel zu andern ihm fremden Zwecken gebraucht seyn will. Er verlangt, daß das was er selbst leisten soll, auch ihm geleistet werde.

Daher eine ganz andere Empfindung entsteht, wenn wir von einem Menschen, mit seinem Willen, als wenn wir von einem Thiere verletzt werden. Daher der Unwille, wenn wir, wider unser Wissen und Willen, zu Dingen gebraucht werden, welche unsre Vernunft nicht gut heißen kann. Eben dadurch, daß der Mensch diese besitzt und durch sie seine Zwecke bestimmen kann, will er nicht, daß sie von andern bestimmt, noch weniger, daß er zu solchen, die den seinigen ganz entgegengesetzt sind, gebraucht werde. Das, was er auf diese Art in Absicht seiner selbst, fordert, muß er auch allen andern Menschen, als vernünftigen Wesen, zugestehen. Sie sind in seinem Urtheile ebenfalls Zwecke an sich. Da nun die Sinnlichkeit diesem Urtheile über die Würde des vernünftigen Theils unserer Natur widerstreitet, und sich selbst als höchsten Zweck aufdringen will, welchem die Vernunft bloß als Mittel dienen soll: so kann das Sittengesetz auch so ausgedrückt werden: Handle so, daß du die Vernunft, weder in deiner

Person *) noch in der Person eines andern, als bloßes Mittel, sondern als Zweck zugleich anfiehet, und befördere daher alle diejenigen Zwecke, die mit diesem in Verbindung stehen, **) Die Anwendung dieses Gesetzes mögen folgende Beyspiele erläutern :

Wenn irgend ein Großer als die Geißel eines Landes von mir angesehen, und nur durch seinen Tod eine Linderung der mannigfaltigen Plagen gehofft würde, welche die

*) Vernunftlose Wesen, die nur als Mittel zu etwas gut sind, heißen Sachen; vernünftige Wesen hingegen, die sich selbst als Zwecke ansehen, heißen Personen.

**) Da die Vernunft das unterscheidende Kennzeichen der Menschheit ist, so kann man auch, nach Kant, das Sittengesetz so ausdrücken: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.

Bewohner desselben treffen, so fragt sich: darf ich den wahren oder vermeinten Tyrannen meuchelmörderischer Weise umbringen? An und für sich ist es eine ausgemachte Sache, daß in der bürgerlichen Gesellschaft kein Mensch gemordet werden darf. Sollte in dem vorliegenden Falle eine Ausnahme gemacht werden, so könnte dieß nicht anders geschehen, als daß ich meine Person bloß zum Mittel machte, andern einen leidlichen Zustand zu verschaffen, und folglich das Sittengesetz verletzte. *) — Ein zweyter Fall sey dieser: Ein redlicher und arbeitfamer Mann treibt irgendwo einen Handel, der ihn und seine Familie nährt, der aber dazu nicht mehr hinreichend seyn würde, wenn ein andrer Mann sich an eben den Orte, mit eben dem Nahrungszweige beschäftigen und den Vortheil wenigstens theilen wollte. Nun

*) Auf diese Weise ist jene Frage leicht entschieden. Wird, wie es nicht selten geschieht, das allgemeine Beste zum Maßstab einer solchen Handlung gemacht, so ist nie auf eine bestimmte Antwort zu kommen.

habe ich gewisse Kenntnisse, die mir einen glücklichen Fortgang meiner Geschäfte sichern würden, wenn ich mich an jenem Orte niederliesse, ich frage mich aber zuvor noch, ob es auch nicht der Pflicht zuwider sey? Sehe ich nun, daß, wenn ich ihr treu seyn will, ich die vernünftigen Zwecke eines Menschen nicht stören darf: so ist es gleich entschieden, daß ich so lange die Absicht nicht ausführen darf, als mir nicht alle Mittel fehlen an einem andern Orte, oder auf eine andere Art mein Leben zu erhalten.

Diese beyden Beyspiele enthalten die Beurtheilung einer strengen und einer sogenannten verdienstlichen Pflicht gegen andere. Folgende werden zeigen, daß nach dem aufgestellten Gesetze auch die Pflichten gegen uns selbst, beurtheilt werden können.

Wenn jemand zwischen Tod und Leben zu wählen hat, und jener unausbleiblich erfolgt, wenn er sich nicht einer schmerzhaften Operation unterwerfen will, dieses aber

durch dieselbe gerettet werden kann, und die Frage aufgeworfen wird: ist es gleichgültig, ob er das eine oder das andere wähle: so muß sie verneint werden, sobald bedacht wird, daß die vernünftige Natur bloß als Mittel gebraucht werden soll, einen Schmerz abzuwenden. Ihr Daseyn zu erhalten, muß ihr Wille seyn, wenn sie sich als höchsten Zweck betrachtet, und diesem Willen, der sich auf sie selbst bezieht, der sinnlichen Natur unterwerfen, heißt pflichtwidrig handeln. Hieraus kann auch die Frage über den Selbstmord entschieden werden. Wer ihn begeht, gebraucht allemal seine Person bloß als Mittel zur Abwendung eines schmerzvollen Zustandes. Sähe er sie als höchsten Zweck an, so würde er sich nicht zerstören wollen, um jenem zu entgehen. *)

*) Bey Beurtheilung dieser Frage kann die Unsterblichkeit der Seele nicht in Betrachtung gezogen werden. Der Glaube daran, wenn er nur auf die Vernunft, und nicht auf eine Offenbarung gegründet wird, kann nur aus dem Sittengesetze hergeleitet wer-

Da die Pflicht das Leben zu erhalten, unmittelbar aus dem Begriffe von der vernünftigen Natur, als höchstem Zwecke, folgt: so gehört sie zu den vollkommenen Pflichten. Als unvollkommene Pflicht wird das angesehen, was sich auf einen Zweck bezieht, der nur als Mittel zur Beförderung des Hauptzwecks angesehen werden kann. Wie die Entscheidung über solche Pflichten, in Absicht unsrer selbst, nach jenem Gesetze bewerkstelligt werden könne, wird folgendes Beyspiel zeigen.

Zwey Personen sind über die Ausführung irgend einer rechtmässigen Absicht übereingekommen, worin sie beyde ihren Vorthail finden. Allein die Eine glaubt hernach einzusehen, daß jene Absicht noch besser durch einen Dritten erreicht werden könne, als durch den, welcher Anfangs zur Theilnahme

den. Er darf also nicht über das entscheiden, was dieses an und für sich betrachtet als nothwendig darstellt, eben so wenig als die Folge den Grund, oder die Wirkung die Ursache bestimmen kann.

bestimmt war, fühlt sich zwar durch den Vertrag gebunden, giebt aber doch nicht un- deutlich zu verstehen, daß sie denselben be- reue. — Ob nun derjenige, der als unnütz bey der Unternehmung angesehen wird, im Allgemeinen, sich von der Sache losfagen könne, ist keinem Zweifel unterworfen. In vielen Fällen wird es sogar als edel angesehen werden. Und in der That ist es so, wenn die Ausführung jener Absicht ohne ihn besser gelingen wird, und er durch seine Losfagung nichts dabey einbüßt, als bald vorübergehen- de angenehme Empfindungen. Allein ange- nommen, die Voraussetzung des Unbeständi- gen sey nicht gegründet, und der Andere müsse sie für bloßen Wahn halten; angenom- men ferner, es beruhe auf der Unterneh- mung der gesicherte Lebensunterhalt dieses letzten, wenigstens auf einige Zeit, und die Hoffnung dazu könnte nicht durch eine eben so bestimmte ersetzt werden, so fragt sich: ist es ihm erlaubt, sein Wort zurückzugeben, bloß weil es ihm unangenehm ist, als ein eigennütziger Mann zu erscheinen, oder weil

es ihm doch angenehmer seyn würde, seine Uneigennützigkeit an den Tag zu legen? Die Antwort muß verneinend seyn, wenn bedacht wird, daß ein vernünftiger Zweck, um eines bloß angenehmen oder unangenehmen Gefühls willen, nicht aufgegeben werden darf. Die Person würde als bloßes Mittel gebraucht. *)

So kann das Sittengesetz, auf die zweyte Art ausgedrückt, nicht weniger die Pflichten angeben, die der Mensch zu beobachten

*) Diese Betrachtung wird bey der sogenannten Delicateſſe nur zu ſelten angeſtellt. Feines Gefühl iſt eine herrliche Sache, aber ohne beſtimmte Grundſätze iſt es dem Mißbrauch nicht wenig ausgeſetzt. — Der obige Fall iſt nur von der Seite angeſehen worden, von welcher er eine Pflicht gegen uns ſelbſt auflegt. Es würde auch eine Pflicht gegen andre entſtehen, wenn der Mann, der ſein Wort zurückgeben will, einfähe, daß ohne ihn die Abſicht des Andern nicht ſo gut erreicht werden könnte, beſonders in dem Falle, daß an der Ausführung deſſelben viel gelegen wäre.

hat, als unter der zuerst aufgestellten Form. Auch denke man nicht, daß diese beyden Formen einen wesentlichen Unterschied darstellen. Das Gesetz ist eins und eben dasselbe, nur von zwey verschiednen Seiten betrachtet. Wenn, als sittlichböse, alle Maximen verboten werden, die sich nicht als Gesetze denken lassen, so liegt der Grund dieses Verbots darin, daß die Menschen, als vernünftige Wesen, sich nur allgemeingültige Regeln für ihr Verhalten machen können, und daß folglich der einzelne Mensch, dessen Maxime nicht Gesetz werden kann, dieselbe, seiner vernünftigen Natur zuwider, bloß aus seiner sinnlichen schöpft. Muß diese jener untergeordnet werden, so ist das umgekehrte Verfahren als moralischböse anzusehen. Hier wird nur auf die wesentliche Beschaffenheit der Regeln, nämlich ihre Allgemeingültigkeit, gesehen. Es kann aber bey einem Gesetze, außer seinem Inhalte, noch nach dem Zweck desselben gefragt werden. Ist nun der Zweck von der Art, daß durch die Bestimmung desselben hinlänglich gezeigt wird, was nach dem

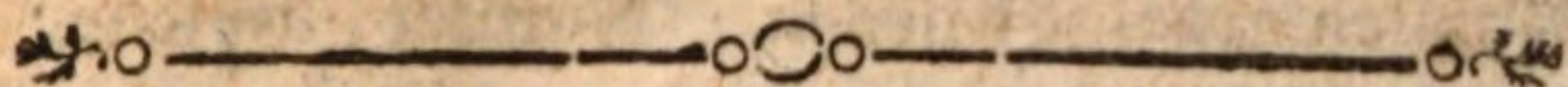
Gesetze, das sich darauf bezieht, gethan werden muß: so ist es genug, daß dieses den Zweck angebe. Dieß geschieht in dem Verbote, die vernünftige Natur in seiner eignen, oder in der Person eines andern, zum bloßen Mittel zu gebrauchen. Wer diesem Verbote gemäß handeln will, der muß jeden Menschen, so wie sich selbst, als Zweck an sich ansehen, und durch diesen Gedanken die Freyheit seiner Handlungen so einschränken, daß sein Wille seiner vernünftigen Natur, die ihn als Zweck an sich darstellt, nicht zuwider sey, und mit dem Willen aller anderer Menschen bestehen könne. Dieß ist aber nichts anders, als: er soll keine Maxime befolgen, die nach seinem Willen nicht allgemeines Gesetz werden könnte. Denn befolgt er dieß Gebot, so schränkt er eben seine Handlungen auf solche ein, die weder mit seinem eignen, noch mit dem vernünftigen Willen anderer Menschen streiten.

Hier ist noch zu merken, daß, wenn bey dem Sittengesetze auf einen Zweck hinge-

wiesen wird, dieser nicht so zu denken ist, als ob er, wie die untergeordneten Zwecke, die sich auf unsere Glückseligkeit beziehen, erreicht werden sollte. Er ist im Gegentheil schon da, und das Sittengesetz schreibt nur vor, demselben nicht zuwider zu handeln. Es ist ein selbstständiger Zweck, der nicht bewirkt sondern nur behauptet werden soll. Sieht man die Vernunft so an, so fallen alle Klagen weg, die je wider die Einrichtung der menschlichen Natur gemacht worden sind. Wird aber die Vernunft nur als Mittel zur Glückseligkeit gedacht, so ist es allerdings wahr, dafs ein blofs thierischer Instinkt besser als Vernunft gewesen seyn würde. Durch sie kann auch der einsichtsvollste Mensch nie mit Gewifsheit die Mittel bestimmen, die ihn zur Glückseligkeit führen werden. Der Haß der deswegen bisweilen auf die Vernunft geworfen wird, und sich gerade bey denen, welche sie auf die mannigfaltigste Weise geübt haben, am öftersten einschleicht, muß sogleich verschwinden, wenn sie als Zweck an sich angesehen wird. Gesteht man

ihr diese Würde zu, so hat auch das Sittengesetz einen festen unerschütterlichen Grund, und alle Begriffe und Urtheile, die in Absicht der Sittlichkeit herrschend sind, bekommen Wahrheit und Bedeutung. Ohne den aufgestellten Grundsatz hingegen, streitet die gemeine Vernunft durchaus mit den philosophischen Spekulationen, und Pflicht und Tugend sind Worte, die entweder keinen, oder einen sehr veränderlichen Sinn haben.





*Nur ein formaler Grundsatz kann als
Sittengesetz gedacht werden. *)*

Wenn als Sittengesetz irgend ein Grundsatz aufgestellt wird, der einen auf Glückseligkeit sich beziehenden Zweck voraussetzt, so ist es unmöglich, allen den Einwürfen zu begegnen, welche gegen dasselbe erhoben werden. Und dieß hauptsächlich deswegen, weil bey der Glückseligkeitslehre alles auf Erfahrung ankommt; Erfahrung aber nicht nur überhaupt nichts als apodictisch gewiß darstellt, sondern auch im vorliegenden Falle nicht einmal Wahrscheinlichkeit geben kann. Sie kann nur sagen, was da ist, gewesen ist und seyn wird, nicht aber was geschehen soll, wenn es auch nicht geschieht; und daß ein Gebot in unserer Vernunft liegt, welches auf ein Sollen hindeutet, ist hin-

*) S. die Note S. 162.

länglich gezeigt worden. Nur der, welcher die Vernunft aufgibt, kann dieß Sollen, welches der formale Grundsatz der Sittlichkeit aufstellt, in Zweifel ziehen. Wäre er nun bloß deswegen von Wichtigkeit, weil er volle Ueberzeugung von der Wahrheit der Pflicht und der Tugend giebt, so würde es hinreichend seyn, ihn dargestellt zu haben. Allein darin besteht nicht sein ganzes Verdienst. Er bestimmt zu gleicher Zeit das Wesen der Tugend, und reinigt die Begriffe, welche die Philosophie, vor Kants Morallehre, damit verbunden hat, von allen fremdartigen Zufätzen. Er ist also auch selbst für diejenigen wichtig, welche, durch ein inneres Gefühl gedrungen, an Sittlichkeit glauben, sie aber nicht in dem reinen Lichte sehen, welches allein ihr den höchsten Werth giebt über alles, was nur der Gegenstand menschlicher Wünsche seyn kann. In dieser Rücksicht ist noch zu zeigen übrig, daß das Sittengesetz seine Natur verliert, wenn ihm der Trieb zur Glückseligkeit zum Grunde gelegt wird. Dazu dienen folgende Betrachtungen.

1) Sittliche Güte wird für eine nothwendige Eigenschaft jedes Menschen angesehen, der zur Besonnenheit gelangt ist. Dieß kann sie nicht seyn, wenn sie nur darauf hinzielt, die größte Summe angenehmer Empfindungen zu bewirken. Denn die Mittel, das wirklich zu machen, was dem Menschen das höchste und dauerhafteste Vergnügen gewähren würde, sind sehr selten in seiner Gewalt. Aber gesetzt, es käme nur auf die Gefinnung, und nicht auf die Erreichung des vorgesteckten Ziels an: so könnte ein Gesetz, das geböte, nach dem zu streben, was die meiste Glückseligkeit hervorbringt, auch deswegen nicht beobachtet werden, weil es eine Kenntniss voraussetzt, die nicht nur nicht allen Menschen, sondern nicht einmal einem Einzigen in einer gewissen Vollkommenheit zu Theil wird. Alles was sich auf jenen Zweck bezieht, ist ungewiss. „Will jemand Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich auf den Hals ziehen? Will er viel Erkenntniss und Einsicht, vielleicht könnte das nur um ein so schärferes

Auge werden, um die Uibel, die sich für ihn ietzt noch verbergen, und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend seyn würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifungen abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen? Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsätze mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaft glücklich machen werde.“ *) Kann nun kein Mensch die Folgen seiner Handlungen in dem Grade voraussehen, in welchem er sie voraussehen müßte, wenn er von irgend einer That je mit Gewissheit sagen wollte, sie sey gut, selbst in Rücksicht auf sein eignes Wohlbefin-

*) Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 46.

den: so ist dieß noch weit unmöglicher, wenn er, um das sympathetische Gefühl zu befriedigen, auch an andre denkt; und je größer der Kreis ist, den er mit seinem Wohlwollen umfaßt, desto schwieriger wird jene Kenntniß. Soll sogar das allgemeine Wohl eines ganzen Staats mit in den Grundsatz der eignen Glückseligkeit aufgenommen werden: so kann von tausend Menschen höchstens einer mit einiger Wahrscheinlichkeit und keiner bestimmt angeben, was dem Staate in allen Fällen zuträglich seyn werde. Hierbey ist vorausgesetzt worden, daß fremdes Wohl mit in den Grundsatz der eignen Glückseligkeit aufgenommen werde, und so muß es seyn, wenn das Sittengesetz nicht ein leeres Wort seyn soll. Alles aber, was über die Verbindung unserer eigenen Glückseligkeit mit der unserer Nebenmenschen, gesagt werden kann, bezieht sich auf Sympathie, auf die Vervollkommnung unserer Kräfte und auf den Willen Gottes, und wie vielen Einwendungen die darauf gegründeten Forderungen, an jeden Menschen ohne Unterschied, ausge-

setzt sind, ist an einem andern Orte gezeigt worden. *)

Alle diese Schwierigkeiten, welche ein Gesetz treffen, das sich auf Selbstliebe gründet, heben das Wesen desselben auf. Denn nicht jeder Mensch kann es beobachten; er kann nicht einmal bestimmt wissen, was er zu thun und zu lassen hat, um denselben nicht entgegen zu handeln, und es wird von ihm verlangt, daß er gewisse Gefühle und Kenntnisse habe, die nicht in seiner Gewalt stehen. Ganz anders verhält sichs mit dem formalen Grundsatz. Dieser verlangt nicht, daß etwas wirklich werde, sondern, daß der Wille gesetzmässig sey; er enthält in sich alles was zu wissen nöthig ist, um sittlichgut zu seyn, und fordert nur, daß ein vernünftiges Wesen auch vernünftig handle, und das, was sich ihm in seinem Urtheile als das Höchste darstellt, auch in seinen Handlungen ausdrücke. Ein solcher Grundsatz kann als allgemeines Gesetz gedacht werden.

*) S. 47. und folg.

2) Dafs alles, was sich auf angenehme Empfindung bezieht, nicht immer gleiche Wirkung auf einen und eben denselben Menschen hervorbringt, dafs die Neigungen veränderlich sind, wird nicht nur als eine Thatfache angenommen, wovon ein jeder, welcher auf sich und andre achtet, die Erfahrung hat; sondern es wird diefs, an und für sich, als etwas gleichgültiges angesehen, worüber keine Vorschrift Statt finden kann. Aber das, was als guter Charakter gedacht wird, das soll immer gleich bleiben, das soll weder durch veränderte Umstände, noch durch den Lauf der Zeit, wandelbar werden. Veränderte Umstände werden als der Probienstein der Tugend angesehen, und nur dann wird sie für ächt gehalten, wenn der Mensch, dem man sie zuschreibt, im hohen wie im niedern Stande, in der Jugend wie im Alter, gleiche Grundsätze befolgt. Wie diese Gleichheit möglich sey, wenn das blofse Vernunftgesetz zur Bestimmung des Willens, als hinreichend gedacht wird, leuchtet sogleich ein, da es selbst unveränderlich ist, und für sich allein

ohne irgend eine veränderliche Neigung wirkt; wie aber durch das bloße Streben nach Glückseligkeit, wenn die einzelne Neigungen, die sich darauf beziehen, geschwächt oder gar mit andern vertauscht werden, doch Gleichheit des Charakters bestehe — ist unbegreiflich. Eben daher, weil oft die Grundlage von guten Eigenschaften nur vorübergehende Neigung ist, verschwinden sie mit dieser. Wer in seiner Jugend wohlthätig war, weil Sympathie Befriedigung forderte, wird im Alter hart und geitzig, wenn das Gefühl für anderer Leiden verschwunden ist; wer bescheiden war, weil er die Gunst der Menschen erlangen wollte, wird stolz, wenn er sich nicht mehr darum bekümmert; wer fleißig war, bloß weil er ein Amt erreichen wollte, wird unthätig, wenn er es erreicht hat u. f. w. Sollen Wohlthätigkeit, Bescheidenheit, Fleiß und alle Eigenschaften, die wir in dem sittlichguten Menschen vereinigt denken, nicht vorübergehende Bestimmungen desselben seyn; so müssen sie auf einem unwandelbaren Grunde beruhen, und dieser

kann kein anderer, als die, sich immer selbst gleiche, Vernunft seyn. Hierauf beruhet auch die Behauptung, daß die Tugend nur Eins ist. Denn sie wird als das Bestreben der Vernunft zu gehorchen angesehen. *) Die einzelnen guten Eigenschaften, die aus demselben entspringen, und die auch Tugenden genannt werden, sind nur Zweige eines und eben desselben Stammes. Jede als für sich bestehend betrachten, heist einen abgehaue- nen Ast für einen Baum halten.

3) Die Gesetze der Sittlichkeit sollen Uibereinstimmung unter allen Menschen hervorbringen. Aus der Beobachtung derselben, denkt jedermann, würde die größte Harmo-

*) Hohe und niedre Tugend kann nur in so ferne angenommen werden, als sie dem Grade der Kraft nach, verschieden ist. Der Bestimmungsgrund des Willens ist bey der einen wie bey der andern eben derselbe. Auch das noch Tugend nennen, was bloß aus Selbstliebe fließt, und nur zufällig mit dem Sittengesetze übereinstimmt, heist das Wesen der Tugend aufheben.

N

nie auf Erden entstehen. Wie könnte aber diese die Wirkung der Tugend seyn, wenn eigne Glückseligkeit der letzte Zweck derselben wäre? Da in diesem Falle jeder nur sein eignes Wohlbefinden zum Gegenstande seiner Handlungen machte: so könnte dasselbe nur zufällig sich mit den Absichten anderer vertragen. Die Menschen hätten nicht einen gemeinschaftlichen Zweck, sondern jeder seinen eignen, der nur einen gemeinschaftlichen Namen führte. Eben deswegen, weil die Selbstliebe eines jeden oft nur auf Kosten eines andern befriedigt werden kann, herrscht die Disharmonie, die gehoben werden soll. Selbst aus der edelsten Neigung, aus vielumfassender Menschenliebe, kann sie entstehen. Diese Neigung ist wie jede andere, drückend, wenn ihr nicht Genüge gethan werden kann, und es ist daher gar nichts seltnes, ihr die Gerechtigkeit aufgeopfert zu sehen. *) Uiberdem können nicht nur über

*) Menschenliebe, als Neigung, ist theils auf Sympathie, theils auf den Trieb sich über

die Mittel, sondern auch über die Gelegenheit zur Wohlthätigkeit, Streit und Neid entspringen. Es frage sich ein jeder, der vorzüglich Gefallen daran hat, Glückseligkeit um sich her zu verbreiten, ob es ihm gleichgültig sey, von wem das Gute, das geschehen soll, gethan werde, von ihm selbst oder von andern; ob es ihm nicht angenehmer seyn würde, das Vermögen, welches ein anderer besitzt, und zum gemeinen Besten anwendet, selbst zu besitzen und dazu anzuwenden. Ist nun schon bey einer, dem Anschein nach, so uneigennützigen Neigung in uns ein Widerstreben andern zu überlassen, was wir selbst gern befäßen und bewirkten: so muß es bey andern Neigungen, die sich unmittelbar auf uns selbst beziehen, noch weit stärker

andre zu erheben, (auf Stolz) gegründet, und kann pathologisch heißen. Es giebt aber auch eine practische Menschenliebe, die ihren Ursprung bloß in der moralischen Verbindlichkeit hat. Wer diese besitzt, ist zuerst gerecht, und thut dann so viel Gutes als er kann — weil es seine Schuldigkeit ist, andern zu helfen.

seyn. Das Streben nach Glückseligkeit bringt also, wie Kant sagt, eine Einstimmung hervor, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweyer sich zu Grunde richtenden Eheleute, schildert: O! wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie u. s. w. oder eine Harmonie des Willens, wie diejenige zwischen Carl dem fünften und Franz dem ersten, wenn der letzte sagte: was mein Bruder Carl will (Mayland) das will auch ich haben.

Dieses Widerspiel der Einstimmung fällt bey dem formalen Sittengesetze ganz weg. Wenn jeder Mensch die Vernunft zum höchsten Zwecke bey allen seinen Handlungen machte, so würden in der That nie entgegengesetzte Absichten Statt finden; der Wille eines jeden würde im strengsten Sinne, der Wille aller seyn. Nun ist freylich auf dieser Erde eine so allgemein herrschende Sittlichkeit nicht zu erwarten. Allein es ist genung, daß das Gesetz derselben geschickt ist, die

Einstimmung, die man sich von der allgemeinen Beobachtung der Pflichten verspricht, zu befördern.

4) Es ist kein Theil der Glückseligkeit, der nicht der Rechtschaffenheit aufgeopfert werden kann und soll. Wäre nun diese nichts als das Streben nach der möglichgrösten Summe angenehmer Empfindungen: so hiefse jenes Urtheil nichts anders, als, man solle ein kleineres Vergnügen, um eines gröfsern willen, hingeben. Bis auf einen gewissen Grad läst sich die Aufopferung so denken. Soll aber endlich selbst das Leben der Rechtschaffenheit nachgesetzt werden, so giebt es keine Freude, welche, sie sey noch so grofs, höher zu schätzen sey, als die Quelle aller Freuden. Auch wird derjenige allgemein für unvernünftig gehalten, der, um einer blofsen Lust willen, das Leben wagt oder gar hingiebt. Nur dann, wenn die Erhaltung desselben mit der Gerechtigkeit nicht bestehen kann, wird die freywillige Aufopferung gebilligt. Lieber alles hingeben als seine Pflicht

verletzen, das denken die Menschen als möglich und gut; aber alles hingeben, um einen Theil oder vielmehr nichts zu erhalten, das ist in ihren Augen Unfinn.

Mit dem moralischen Gefühle, als Menschenliebe betrachtet, welche noch die Selbstliebe überwiege, würde man wohl zur Erklärung jener Forderung ausreichen, wenn nur ein solcher für sich bestehender Trieb angenommen oder den Menschen auf irgend eine Weise gezeigt werden könnte, daß sie andere mehr als sich selbst lieben müßten. — Um einen Freund, einen Wohlthäter vom Tode zu retten, sein eignes Leben hingeben, stellt man sich als möglich und als edel vor. Eben dieß für einen unbekannten Menschen aus Liebe thun, streitet schon mit der allgemeinen Denkungsart. *) — Einen Freund

*) Es ist hier nicht von der bloßen Gefahr die Rede, in die sich ein Mensch begiebt, um einen andern einem gewissen Tode zu entreißen, sondern von einer wirklichen Aufopferung des Lebens.

in Wohlstand durch Aufopferung des Lebens, bloß aus Zuneigung versetzen, würde nicht für gut und recht angesehen werden. Auf eine eben so kostbare Weise den Wohlstand eines fremden Menschen retten, ist kaum denkbar, und würde als höchst unvernünftig betrachtet werden. *) Aber lieber den Tod leiden, als eine Ungerechtigkeit gegen ihn begehen, ohne zu fragen, wie sich dabey sein Gewinnst gegen unsern Verlust verhalte, das hält man nicht nur nicht für verwerflich, sondern sogar für nothwendig. Woher dieses Urtheil komme, leidet keine Schwierigkeit, wenn

*) Hieraus hätten diejenigen, welche glauben, daß der gute Character nur deswegen so hoch geschätzt werde, weil er der Selbstliebe anderer zuträglich sey, schon sehen können, wie sehr sie sich irren. Wäre der Egoismus wirklich der Grund der Achtung, die man der Rechtschaffenheit erzeigt: so müßte jede Aufopferung für andre, sie komme aus einer Quelle aus welcher sie wolle, als gut betrachtet werden. Diefes ist aber gar nicht der Fall. Verzichtleistung auf unsere Rechte, wird sehr oft als Schwachheit getadelt, und manche Aufopferung als ein hoher Grad der Unvernunft angesehen.

die Vernunft als der höchste Zweck des Menschen angesehen wird. Denn dann wird ihrem Gesetze alles untergeordnet, was sich auf Freude und Schmerz bezieht.

5) Nach dem gewöhnlichen Urtheile der Menschen wird zwar ein Unterschied zwischen den Freuden zugegeben, deren wir fähig sind; die gröbern werden von den feinem geschieden; und denjenigen, die aus dem Verstande und Herzen fließen, wird der Vorzug vor denen eingeräumt, welche von den körperlichen Sinnen herkommen. Wenn aber eine Frage über Recht und Unrecht entschieden werden soll, so nimmt der gemeine Verstand auf diesen Unterschied gar nicht Rücksicht. Der Ausspruch wird gefällt, ohne im allergeringsten darnach zu fragen, ob etwa die feinem Freuden eines Menschen dabey in Collision kommen können. Diefes Verfahren hat seinen guten Grund, wenn das Sittengesetz für sich besteht, ohne Einmischung irgend eines Gefühls von Lust, wenn Tugend als das Bestreben angesehen wird,

der Vernunft zu gehorchen, und Untugend als der Hang, sich nur angenehme Empfindungen zu Gesetzen seiner Handlungen zu machen. Wird aber selbst die feinste Freude dem Sit-
tengesetze zum Grunde gelegt, wird der ganze Unterschied zwischen Tugend und Laster nur von der Verschiedenheit der Quellen herge-
nommen, aus welchen das Vergnügen fließt: so ist er so gut als aufgehoben, und es kann in keinem einzigen Falle für alle Menschen bestimmt angegeben werden, was sie thun oder lassen sollen. Alles hängt dann von ihrer Empfänglichkeit für gewisse Freuden ab. Denn selbst diejenigen, welche vorzüglich geistig genannt werden, entscheiden nicht über Recht und Unrecht. Gesetzt, ein Mann suche seine höchste Glückseligkeit im unge-
störten Nachdenken und in der Entwickelung seiner geistigen Kräfte, er werde aber daran durch eintretenden Mangel der nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens gehindert, und könne demselben nicht anders als durch einen Betrug oder durch mechanische Arbeiten abhelfen. Was wird er thun, wenn er

bey sich selbst denkt: die Ausbildung deiner geistigen Kräfte ist das höchste Ziel, und das Streben nach dem Vergnügen, welches aus dem Bewußtseyn derselben fließt, ist Tugend? Ist es ihm Ernst mit diesen Behauptungen, so wird er sehr versucht seyn zu betrügen, da die Entwicklung seiner Fähigkeiten durch die mechanische Arbeit unstreitig leidet. Denkt er aber moralische Vollkommenheit sey das höchste Ziel, so liegt schon darin, daß Vergnügen nicht der Zweck der Tugend ist. Denn gewährte diese Vollkommenheit die höchste Freude: so müßte er sich glücklich schätzen, eine Gelegenheit zu finden, wo er sich derselben bewußt werden kann. Wird er sich aber wohl freuen, daß er, um das Sittengesetz nicht zu verletzen, mechanische Arbeit thun muß? *)

*) Dies wird an einem andern Orte weiter ausgeführt werden. — Strebe nach Vollkommenheit, heißt dreyerley: 1) Suche deinen äußern Zustand so vollkommen als möglich zu machen. 2) Bilde deine Kräfte und Fähigkeiten aus. 3) Strebe nach moralischer Vollkommenheit. Die beyden ersten Regeln

Ferner, wenn einmal zugegeben wird, daß das Streben nach Glückseligkeit der Grund aller Pflichten sey: so darf man sich nachher gar nicht wundern, wenn das gröbste Vergnügen eben so gut als die feinste Freude zum höchsten Gesetze gemacht, und Genuß des Lebens, er bestehe worin er wolle, als entscheidend über alle Handlungen angesehen werde. „Beruht die Willensbestimmung nur auf dem Gefühle von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die der Mensch aus irgend einer Ursache erwartet: so ist es ihm gänzlich einerley, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde. Nur wie stark, wie

beziehen sich auf angenehme Empfindung, und müssen der dritten untergeordnet werden. Wären sie mit derselben von gleichem Werthe: so hätte derjenige nicht Unrecht, welcher lieber betrügen, als die Erweiterung seiner Kenntnisse aufgeben wollte. Ist aber moralische Vollkommenheit das Höchste, so muß immer wieder gefragt werden, worin sie besteht? und dann entweder ganz aufgegeben, oder nach dem reinen Vernunftgesetze gerichtet werden.

lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sey, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschliessen. So wie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerley ist, ob die Materie desselben, das Geld, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewachsen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird; so fragt kein Mensch, wenn es ihm bloß an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur wie viel und großes Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen.“ *)

Alles Vergnügen ist in so ferne gleichartig als es auf einem in uns darauf angelegten Gefühle beruht. Wären die feinern Freuden von ganz anderer Natur als die groben: so könnten sie, in Absicht ihrer Größe, eben so wenig mit einander verglichen werden, als die Stärke der Vernunft mit der Stärke der

*) Kants Critik der practischen Vernunft, S. 42.

magnetischen Kraft. Gleichwohl wird diese Vergleichung oft angestellt und nach derselben der Wille bestimmt. So groß für manchen das Vergnügen ist, das geistige Beschäftigungen gewähren: so wird er doch bisweilen ein grobsinnliches für größer halten, und wie könnte er dies, wenn das letztere, seinem Wesen nach, von dem erstern verschieden wäre. Käme es also bey der Moral nur auf die Bestimmung der möglichgrößten Glückseligkeit an: so wäre Epicurs Behauptung, daß sinnliches Vergnügen alle unsere Handlungen bestimme, nicht zuwiderlegen. *)

*) Die Gleichartigkeit alles Vergnügens nimmt demjenigen, welches von geistigen Beschäftigungen herrührt, nichts von seinem Werthe. Es ist allerdings dem sinnlichen (im engern Verstande) weit vorzuziehen, nicht nur, weil es von längerer Dauer, und mehr in der Gewalt des Menschen ist, sondern auch hauptsächlich, weil jene Beschäftigungen ihn zu der Besonnenheit bringen, die dem Gehorsam gegen die Vernunft günstig ist. Aber das Streben nach diesen feinem Freuden (an und für sich) ist nicht dieser Gehorsam.

6) Mit der Uibertretung des Sittengesetzes ist die Idee von Strafwürdigkeit verbunden. Gebietet nun dasselbe nur, die möglichgröfste Glückseligkeit zu erstreben: so ist das Moralschböse nichts weiter als Mangel an Klugheit oder an Kraft, das, was angenehme Empfindung wirkt, zu finden und zu erlangen, oder die Uibel, die sie zerstören, abzuwenden. Dann muß aber die böse Handlung nicht nur nicht der Strafe, sondern sogar der Vergütung würdig gehalten werden, und derjenige, der das Sittengesetz verletzt, kann auf Mitleiden und Unterstützung Anspruch machen. Es ist daher unter jener Voraussetzung unnatürlich, bey einem Kampfe zwischen guten und bösen Menschen, Interesse an den erstern zu nehmen. Ihren Gegnern, als schon Elenden, muß man wenigstens die Vortheile wünschen, die ihnen der Mangel an Klugheit noch übrig läßt. Die Guten, die schon dadurch, daß man sie für solche hält, für vorzüglich glückliche Menschen erklärt werden, können doch keinen Anspruch auf noch höhere Glückseligkeit machen, wenn

jene dadurch nur noch elender würden. An Belohnung für gute Handlungen ist eben deswegen gar nicht zu denken. Denn gute Handlungen sind eben die, welche glücklich machen; und wer seinen Vorthail so gut versteht, bedarf am allerwenigsten der Unterstützung.

Wendet man hierauf ein, daß sich der Böse früh oder spät, unendliche Leiden zuziehen werde, und man ihn denselben durch kleinere entziehen müßte: so kann zwar die Absicht, ihn zu bessern, bey der Strafe wohl Statt finden, aber sie ist nicht die Hauptsache. Es muß Gerechtigkeit in der Strafe seyn, ehe jene Güte eintreten kann, und fiel diese auch ganz weg, so muß der Gestrafte anerkennen, daß ihm nur wiederfahre was recht ist. Auch gestehen die Menschen, deren Vergehungen geahndet werden, gemeiniglich ein, daß sie eine Züchtigung verdienen, ohne im allergeringsten daran zu denken, daß die Absicht dabey sey, sie glücklicher zu machen.

Gesetzt aber, die Strafe habe bloß die Besserung zur Absicht: so kommt man bey dieser Voraussetzung ebenfalls auf Resultate, die dem gesunden Verstande durchaus zuwider sind.

Die Leiden, denen man den Bösen durch kleinere entziehen will, sind von zweyerley Art. Sie sind entweder von den unmoralischen Handlungen unzertrennlich, oder sie kommen nur von dem Widerstande der Menschen her. Die letztern fallen für denjenigen ganz weg, der zu erhaben in der bürgerlichen Gesellschaft ist, als daß sie ihn erreichen könnten. Wer also bey seinen ungerechten Unternehmungen nicht zu befürchten hat, daß ihm einst von Menschen vergolten werde, was er ihnen zufügte, wer sich den, von aussen gewirkten, Uibeln zu entziehen weiß, braucht in dieser Rücksicht nicht gebessert zu werden, und ist folglich nicht strafwürdig. *) — So denken nun

*) Wollte man einwenden, daß kein Mensch, auch der Mächtigste nicht, gegen diese Vergeltung sicher sey, und, daß er deswegen

wohl manche Machthaber, so wird aber wohl keiner denken wollen, der Grundsätze der Moral aufstellt.

Gehen wir zu den Leiden über, welche als unmittelbare Folgen der bösen Handlungen angesehen werden können, und denen der unmoralische Mensch durch Strafen entzogen werden soll: so kann man sie unter drey Hauptpunkten zusammenfassen. Sie bestehen entweder in körperlichen Leiden oder in dem Gedanken an die Verachtung, der selbst der Mächtigste nicht entgehen könnte, oder in der Unruhe des Gewissens. Die letzte muß wiederum für denjenigen ganz wegfal-

als strafwürdig gedacht werde, weil er diese Möglichkeit aus den Augen verliere: so würde diese Einwendung Kraft haben, wenn nicht unsere ganze Berechnung der Glückseligkeit auf bloßer Wahrscheinlichkeit beruhte, und wenn nicht oft jene Möglichkeit weit mehr zu den Unwahrscheinlichkeiten gehörte, als hundert andere, die man aus dem Gesichte verlieren darf, ohne im alleringsten für strafbar angesehen zu werden.

len, der tausend Mittel zu finden weifs, um seine Neigungen zu befriedigen, und recht und gut nur dasjenige nennt, was ihm angenehme Empfindungen macht. Je mehr Klugheit er beweist, dieselben zu vervielfachen und zu erhöhen, desto besser muß er sich dünken. Daher kann er auch kaum wähnen, daß man ihn verachte. Denn Verachtung trifft, nach der Voraussetzung, ja nur den Unklugen, der nicht versteht die Umstände zu seinem Glücke zu benutzen. Dieselbe könnte höchstens nur dann eintreten, wenn sich jener Mächtige durch Ausschweifungen körperliche Leiden zuzöge. Auf diese ist also hauptsächlich Rücksicht zu nehmen, wenn allgemeine, für alle Menschen passende, Strafwürdigkeit festgesetzt werden soll, und sie fällt überhaupt ganz weg, wenn der Mensch, der sich einer bösen That schuldig macht, vor den Uibeln zu schützen weifs, um derer willen sie als böse angesehen wird. Denn das Sittengesetz wird gar nicht übertreten, sobald sich der Mensch den Folgen seiner bösen Handlungen durch Klugheit oder Macht, zu

entziehen weiß. Wie sehr dieß alles der Denkungsart des gesunden Verstandes widerstreitet, bedarf kaum der Erwähnung. Irrte er sich, so könnte überhaupt gar kein Sittengesetz angenommen werden. Denn von diesem ist die Strafwürdigkeit desjenigen, der es verletzt, unzertrennbar. Wie kann für einen Willen ein Gesetz gedacht werden, dessen Uibertretung gleichgültig wäre? Ein Gesetz aufstellen das beobachtet werden soll und die Verletzung desselben doch nicht für strafwürdig zu halten, ist ein offener Widerspruch. Das Sollen deutet auf Nothwendigkeit einer Handlung und Straflofigkeit dessen, der sie unterläßt, stellt sie als nicht nothwendig dar.

Dieser Widerspruch findet bey dem formalen Grundsatz der Sittlichkeit gar nicht Statt. Nach ihm besteht die Tugend in dem Vorsatze, die Gebote der Vernunft zu ehren, ohne Rücksicht auf irgend einen Vorthail. Nicht Mangel an Klugheit, sondern Mangel an gutem Willen ist das Moralischböse. Er-

kennt nun der Mensch an, daß Vernunft das Höchste ist, und handelt er doch so, als sey Sinnlichkeit höher als sie: so kann, so muß er sein Verfahren verdammen, und die Gerechtigkeit der Strafen anerkennen, mit denen dasselbe belegt wird. *) Auf der andern Seite kann er den Voratz, sich nicht durch Lust und Unlust bestimmen zu lassen, von der Rechtschaffenheit nicht zu weichen, sie koste noch so viel Mühe und Aufopferung, der Belohnung würdig halten. Wer als bedürftiges Wesen seiner Sinnlichkeit um der Vernunft willen nicht achtet, dem kann, dem soll man dieß schwere Geschäft erleichtern. Es liegt

*) Bey den meisten Menschen, die zur Besonnenheit gelangt sind, kann man auf dieß Gefühl von Strafwürdigkeit des Ungehorsams gegen das Sittengesetz rechnen, und ihnen folglich sagen, daß sie, um ihrer eignen Ruhe willen, sich des Bösen enthalten müssen. Aber eine Handlung ist nicht deswegen böse, weil sie Unruhe macht, sondern sie macht Unruhe, weil sie böse ist. Man muß das Sittengesetz schon erkannt haben, und auf dem Wege zur Rechtschaffenheit

diefs, wie das Sittengesetz, selbst in unserer Vernunft als Thatfache. Wenn sie Glückseligkeit zu vertheilen hätte, so würde sie dieselbe immer nach dem Grade der sittlichen Güte vertheilen. Man kann also sagen, der Tugendhafte strebe nicht zuerst nach Glückseligkeit, sondern nach dem, was ihn derselben würdig macht.

7) So streng es scheint, aus der obersten Regel unsers Verhaltens alle Neigung, selbst die feinste, auszuschliessen: so ist dies doch der Hoheit der menschlichen Natur vollkommen angemessen. Das Sittengesetz allein äußert nicht selten weit mehr Kraft als alle Betrachtungen über Vortheil und Nachtheil, die aus irgend einer Handlung entspringen können. Wenn ein Kind irgend eine Neigung

seyn, wenn man das Wahre jener Ermahnung fühlen soll. Auch kann jenes Gefühl nie zum Mafsstabe des Sittlichguten genommen werden. Eben deswegen, weil man dasselbe oft als entscheidend ansieht, wird die Pflicht nicht selten verkannt.

durchsetzen will, und man ihm nur den Schaden vorstellt, der für dasselbe daraus entstehen würde, so weifs es eine Menge Gründe dagegen anzuführen, und oft solche, die man nur mit Mühe widerlegen kann; ist aber sein Begehren von der Beschaffenheit, dafs die Befriedigung desselben einem andern den Schaden zufügt, den es für sich nicht geachtet hatte, und fragt man es, was es wohl denken würde, wenn es an seiner Stelle wäre: so erfolgt gemeiniglich ein tiefes Stillschweigen, mit niedergeschlagenen Augen. Eben diefs ist der Fall, wenn man ihm auf diese Weise sein schon gethanes Unrecht vorhält. Uiber allen Nachtheil, der für dasselbe daraus entstehen kann, wenn es nicht eigentliche Strafe ist, fährt es gemeiniglich mit grofsen Leichtfinn hin. Man sage ihm z. B. dafs sein Gespieler, der beleidigt worden ist, seine Gesellschaft meiden, oder doch nicht mehr so gefällig wie vorher seyn werde, so ist die Antwort: er wird schon wieder kommen, er wird schon wieder gut werden, oder wohl gar: ich mache mir nichts daraus; auf

die oben angedeutete Vorstellung aber erfolgt oft gar keine Antwort, sondern stille Beschämung, oder höchstens Entschuldigung, die von dem Betragen des Beleidigten hergenommen wird. Gegen die Richtigkeit der Regel, nach der das Kind sich bestimmen soll, wird nie etwas eingewandt, wenn nicht der Stolz der Eltern dasselbe schon auf den Gedanken gebracht hat, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und seinem niedrigeren Gespielen sey. Auf eben diese Art läßt sich faßt allein bey leichtsinnigen jungen Leuten etwas ausrichten. Alle Folgen ihrer Handlungen für sie selbst rühren sie oft gar nicht. Tausend Mittel stehen ihnen nach ihrer Meinung zu Gebote, um denselben auszuweichen, oder dieselben wieder gut zu machen; oder sie sind sogar bereit, eine Menge Uibel über sich ergehen zu lassen, um nur einer Lieblingsneigung zu folgen. Aber wenn sie augenscheinlich Pflichten gegen andere verletzt haben, oder im Begriffe sind zu verletzen, können sie durch die Vorhaltung des reinen Sittengesetzes so gefaßt werden, daß

sie der Nothwendigkeit, ihr Betragen oder ihren Entschluß zu ändern, nicht widerstehen. *)

*) Es giebt freylich viele Handlungen, die nur um der Folgen willen, welche für uns selbst daraus entspringen, gut oder böse sind, und nur mittelst derselben auf das Sittengesetz bezogen werden können. Aber selbst die Gerechtigkeit bloß dadurch empfehlen, daß die Ausübung derselben uns einen guten Namen, Freunde u. s. w. verschaffe, heißt die Sittlichkeit verfälschen, und überdies zur Erreichung eines Zwecks, Mittel gebrauchen, die weit unwirksamer sind als die bloße Vorhaltung des Sittengesetzes. Wie sehr fehlen also diejenigen, die zur Bildung der Jugend Geschichten aufstellen, wo zufälliger Weise die Gerechtigkeitsliebe äußere Vortheile verschafft. Die Vernunft ist zwar oft mächtiger als jene Vor Spiegelungen, kann aber doch durch Hinweisung auf Eigennutz in ihrer Wirksamkeit aufgehalten werden, und was ist denn Erziehung, wenn sie dieselbe mehr hindert als befördert? Bey der Wohlthätigkeit ist vielleicht Anfangs das sympathetische Gefühl nicht aus der Acht zu lassen; aber sogar über dasselbe hinausgehen und wiederum auf äußere Vortheile verweisen, muß den größten Eigennutz befördern, und moralische Bildung soll doch darauf hinzielen, denselben niederzuschlagen.

Auf diese Thatfachen gestützt, sind vermuthlich manche Männer auf den Gedanken gerathen, das moralische Gefühl sey eine Liebe zu den Menschen, die noch der Selbstliebe vorhergehn und sie an Stärke übertreffe. Aus den angeführten Erfahrungen könnte allerdings eine solche Folgerung gezogen werden, wenn nicht andere Erfahrungen so stark widersprächen. Eben die Menschen, welche andern nicht Unrecht thun wollen, sind doch gar nichts weniger als geneigt, ihr Recht gegen dieselben aufzugeben, ihren eignen Freuden zu entsagen, um ähnliche andern zufließen zu lassen. Den Besitz dessen, was man rechtmässig erworben hat, an ganz fremde Personen abtreten, oder, irgend ein Gut bey ganz gleichen Ansprüchen darauf, lieber in andern Händen als in den seinigen sehen, kömmt entweder auf dieser Welt gar nicht, oder so selten vor, daß es als eine allgemeine Erfahrung durchaus nicht angeführt werden kann. Gleichwohl müßte sie es seyn, wenn die Liebe zum menschlichen Geschlechte überhaupt gröfser, als die Liebe zu uns selbst wäre.

Iene Thatfachen find also bloß als Wirkungen des reinen Vernunftgesetzes anzusehen, und schlagen die Einwendung nieder, daß um der Schwachheit der Menschen willen den Geboten der Pflicht, durch die Anreizung der Selbstliebe, Nachdruck verschafft werden müsse.



*Von der Freyheit des Willens
überhaupt.*

Ieder Mensch, der nur einiger Uiberlegung über sich selbst fähig ist, wird sich bewußt, daß er nach gewissen Zwecken wirken, und daß er, zur Erreichung derselben, seine Vorstellungen, seine Triebe und seine Gefühle, nach freyer Wahl, bis zu einem gewissen Grade lenken, beleben und unterdrücken kann. Sobald sich jemand in der gewöhnlichsten Sache des Lebens vor der Handlung entschließt, die verschiedenen Seiten und Folgen derselben zu bedenken: so zeigt er schon damit an, daß die Vorstellungen, die sich darauf beziehen, mehr oder weniger in seiner Gewalt sind, und durch diese gebietet er, in eben dem Verhältnisse, seinen Trieben und seinem Gefühle. Die Befriedigung von irgend einer Neigung mag noch so viel Vergnügen verheissen, so kann er sie doch durch irgend eine Vorstellung abweisen. Wer gern

feinen Gaum kitzelt, kann sich durch die Vorstellung von den nachtheiligen Folgen, welche diese oder jene leckerhafte Speise für ihn hat, abhalten lassen, dieselbe zu genießen; ja, durch die oft wiederholte Vorstellung von jenen Folgen, kann er sogar das angenehme Gefühl, das der bloße Anblick jener Speise Anfangs in ihm erweckte, ganz unterdrücken, und so am Ende nicht die geringste Begierde mehr darnach empfinden. Eben so kann derjenige, welcher einen, dem Anschein nach, unwiderstehlichen Hang zur Pfl egung der Ruhe fühlt, sich von dem Gedanken, daß sie zu der Zeit, als er sich derselben zu überlassen wünscht, ihn um die Gunst seines Fürsten bringen würde, zu einer Munterkeit zwingen, die nicht die alleringste Müdigkeit durchschimmern läßt. *)

*) Der Baron Tott erzählt in seinen Denkwürdigkeiten über die Turkey ein merkwürdiges Beyspiel von der Kraft, welche Vorstellungen über den Körper haben. Ein vornehmer Türke hatte sich in Wein so berauscht, daß ihm noch kaum einige Besinnungskraft übrig blieb, als ihm gemeldet

Hat der Mensch diese Gewalt über die unmittelbar sinnlichen Eindrücke, und über seine Gefühle, bis zu einem gewissen Grade erlangt, und stellt er vor jeder Handlung Uiberlegung über das an, was er zu thun oder zu lassen hat: so können ihn dabey zweyerley Vorstellungen bestimmen, der Gedanke an Glückseligkeit, oder der an Gesetzmäßigkeit. Bey dem ersten kommt es auf Benutzung der Erfahrungen an, die er entweder an sich selbst gemacht hat, oder auf das Zeugniß anderer glaubt. Wer gar nicht denkt, daß böse Folgen aus einer Handlung entstehen können, der wird, wenn sie ihm Vergnügen verspricht, dieses zu erhalten suchen. Wer unter mehrerern Gegenständen zu wählen hat,

wurde, daß ein Polizeybeamte sich seinem Hause nähere. Augenblicklich befahl jener, man solle diesem sagen, er sey in der Moschee. Dahin gieng er, der zuvor nicht stehen konnte, auch wirklich, und kam nach einigen Minuten mit solchem Anstande, und so gefast zurück, daß der Polizeybeamte auch nicht den entferntesten Gedanken an einen Raufch haben konnte.

der strebt nach denen, welche entweder die grösste, oder die dauerhafteste Lust gewähren. Um die eine, oder die andere zu erhalten, ist oft lange Mühe und grosse Anstrengung nothwendig. Es muß also die Unannehmlichkeit der Mittel gegen die Annehmlichkeit der zu erreichenden Absicht gehalten werden. Es entstehen dadurch oft sehr verwickelte Aufgaben. Da nun dem Menschen so viel auf seine Glückseligkeit ankommt: so ist es allerdings von Wichtigkeit, bey jeder Sache, die Lust oder Unlust hervorbringt, auch im Allgemeinen zu erforschen, in wie fern sie mit unserm Streben nach Glückseligkeit überhaupt übereinstimme oder streite; und es ist ein Geschäft der Vernunft, den Werth eines jeden Guts, so viel als möglich, zu bestimmen, und eine Rangordnung unter allen Dingen, die sich auf Lust oder Unlust beziehen, festzustellen. Vermittelst der Erfahrung, sucht sie die Fragen zu beantworten: wie lebhaft, wie dauerhaft ein Vergnügen oder Missvergnügen sey, wie leicht erworben, und wie oft wiederholt das

eine, und wie leicht vermieden oder überwunden das andere werden könne.

Das Ideal der Glückseligkeit, das auf diese Weise entsteht, kann aber nicht an alle Menschen gleiche Gebote enthalten. Die Verschiedenheit der Anlagen, der Ausbildung, der Umstände und Verhältnisse macht die Regeln, die sich auf Glückseligkeit beziehen, zu bloßen Rathschlägen. Denn es ist unmöglich, theils zu wissen, was für jeden Menschen das größte Vergnügen sey, theils immer die Mittel anzugeben, durch die der Zweck erreicht werden könne. Es kommt hierbey auf die Empfänglichkeit für eine gewisse Art von Lust, und auf die Möglichkeit an, sich dieselbe nicht nur überhaupt, sondern so zu verschaffen, daß sie von der ganzen Summe angenehmer Empfindungen nicht mehr nehme, als sie dazu beyträgt. So lange also nur auf die Annehmlichkeit des Lebens Rücksicht genommen wird: so läßt die Vernunft einem jeden frey, Vergnügen und Missvergnügen da zu suchen, und zu vermeiden,

wo die individuelle Beschaffenheit seiner Neigungen und Verhältnisse ihn das eine verheißt, und das andere befürchten läßt.

Es ist z. B. wohl wahr, daß geistige Freuden von längerer Dauer sind, und öfterer wiederholt werden können, als die sinnlichen. Aber umsonst würde die Vernunft sie dem empfehlen, der sie nie geschmeckt hat, und, entweder seinen Anlagen, oder seiner Erziehung und seinen Verhältnissen nach, dieselben sich nicht zu verschaffen vermag. Ebenso ist nicht zu läugnen, daß das Streben nach großen Dingen mit vieler Mühe, Sorge und Unruhe verbunden, und, bloß um der Glückseligkeit willen, die das zu erreichende Ziel verspricht, schwerlich vielen Personen anzurathen ist. Wer aber alle diese Beschwerden nicht achtet, dem kann es doch nicht zur Nothwendigkeit gemacht werden, den Zweck, nach dem er strebt, aufzugeben — wenn gleich die Wahrscheinlichkeit nur gering seyn sollte, daß er ihn erzielen werde. Kurz, die Vernunft kann weder allein, noch

in Verbindung mit Erfahrung, von irgend einer Sache in der Welt, die sich nicht auf die ersten Bedürfnisse des Lebens bezieht, oder nicht unmittelbar physischen Schmerz erzeugt, mit Gewissheit lehren, daß sie immer mit Lust oder Unlust verbunden seyn, oder daß sie nothwendig mehr Vergnügen, als eine andere gewähren müsse. Wenn also der Mensch, unter Gegenständen, die sich auf Annehmlichkeit beziehen, wählt: so hat er eigentlich kein anderes Gesetz als die Befriedigung seiner Neigungen.

Aber ganz anders ist es mit der Erfüllung der Pflicht. Darüber stellt die Vernunft, wie wir gesehen haben, ein Gesetz auf, das ohne Ausnahme Gehorsam fordert, und in dem Bewußtseyn eines jeden Menschen liegt, den Gebrauch der Vernunft hat. Wie nun der Mensch durch die Vorstellung eines entfernten Guts, sich von dem Genusse einer kurzen Lust abhalten lassen, wie er selbst einen großen Schmerz freywillig wählen kann, um

einem längern zu entgehen; so soll er sich durch die Vorstellung des Sittengesetzes bestimmen, keine Handlung zu thun, die demselben zuwider ist. Verspräche sie ihm auch noch so große und mannigfaltige Lust, so soll der Gedanke der Pflichtwidrigkeit ihn an der Vollziehung derselben verhindern. Unter den Annehmlichkeiten des Lebens kann er nach Gefallen wählen, aber unter der Bedingung, daß sie ihn weder unmittelbar noch mittelbar von der Erfüllung der Pflicht abhalten. Ja noch mehr! Es ist nicht genug, daß seine Handlungen der Pflicht nicht zuwider sind; nur bey der Rücksicht auf diese können jene als gut angesehen werden. Wenn zwey Männer gerecht richten, der eine, weil er sich vor der Strafe fürchtet, die ein ungerechtes Urtheil nach sich ziehen könnte, und der andere, weil er überhaupt kein Unrecht thun will: so hat nur die Handlung des letztern moralischen Werth. Denn nicht sowohl auf das was geschieht, sondern, warum es geschieht, kommt es bey der Sittlichkeit an; nicht die Handlung selbst, sondern der Wille

ist das, was den Menschen als sittlich oder unsittlich darstellt. Nothwendig scheint es dabey freylich nicht, daß der gute Mensch sich in jedem Falle deutlich bewußt werde, daß er um der Pflicht willen irgend etwas thue oder unterlasse. Er kann nach und nach eine gewisse bestimmte Richtung zum Guten bekommen, die ihn in vielen Fällen einer langen Uiberlegung überhebt. Allein je reiner und vollkommener seine Tugend werden soll, desto deutlicher müssen sich ihm auch die Grundsätze darstellen, die er zu befolgen hat, und desto mehr muß er seinen Verstand üben, sie auf das wirkliche Leben anzuwenden; nur dadurch kann er es immer weiter in dem Vorsatze bringen, dem Sittengesetze gemäß zu handeln, und, wenn zwischen der Erfüllung von diesem, und der Bewirkung seiner Glückseligkeit, zu wählen ist, die erstere der letztern vorzuziehen.

So schwer es nun auch ist, diesen Vorzug immer in seinen Handlungen auszudrücken, so fordert ihn doch das Sittengesetz unnach-

läßlich, und kein Mensch spricht den andern von dem Gehorsam gegen dasselbe frey. Entschuldigen können wir wohl andere, wenn wir einsehen, daß die Schwierigkeiten, die sich gegen die Pflicht erheben, sehr groß sind, entschuldigen können wir in diesem Falle auch uns selbst. Aber diese Entschuldigungen beziehen sich immer auf die Schwachheit der Menschen, nicht darauf, daß es gleichgültig sey, ob man recht thue oder nicht; nicht darauf, daß es außer der Gewalt der Menschen überhaupt sey, der Pflicht alles aufzuopfern, was ihnen als sinnlichen Wesen angenehm ist; nicht darauf, daß es sein Voratz nicht seyn könne und nicht sein solle, demselben treu zu bleiben. Die beste Entschuldigung die man im Falle einer übertretenen Pflicht vorbringt, und die allein als volle Rechtfertigung angesehen wird, besteht darin, daß eine andere Pflicht höher sey als die verletzte, und daß beyde nicht hätten zugleich erfüllt werden können. Läßt sich nicht hierdurch irgend eine Handlung beschönigen: so sucht sie der, welcher sie ge-

than hat, gemeiniglich zu verbergen,*) und giebt damit einen Beweis, daß er glaubt, er habe sie nach dem Urtheile der Menschen nicht nur nicht unternehmen sollen, sondern auch unterlassen können. Hierauf bezieht sich auch das Mißvergnügen, das diejenigen empfinden, welche den Vorsatz haben, sittlichgut zu seyn, wenn sie demselben in irgend einem Punkte untreu gewesen sind. Daß sie ihm nicht würden haben treu bleiben können, wenn sie auch alles gethan hätten, was in ihrer Gewalt stand, ist selten oder nie

*) Ich sage gemeiniglich. Denn zu leugnen ist es nicht, daß ganz verwilderte Menschen eine Ausnahme machen, und daß die Verborgenheit hauptsächlich dann gesucht wird, wenn die strengen Pflichten verletzt worden sind. Bey den Gewissenspflichten, wo es nicht darauf ankommt, etwas böses zu unterlassen, sondern etwas gutes zu thun, wird die Schaam schon dadurch geschwächt, daß nach dem Urtheile der Menschen viele Umstände in Betrachtung gezogen werden müssen, und daß die Entscheidung darüber einem jeden selbst zu überlassen ist.

ihr Urtheil. Mit diesem würde sogleich jeder Vorwurf verschwinden, den sie sich, in Absicht ihres Betragens, machen. Wer nicht anders handeln konnte, als er wirklich handelte, muß frey von allen Vorwürfen gedacht werden. Auch richtet sich die Beurtheilung der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit irgend einer That, ganz nach diesem Ausspruche der Vernunft. Uiberall, wo der Mensch seiner nicht mächtig gedacht wird, findet keine Zurechnung des Bösen Statt, das er that. In allen Zuständen, wo der Gebrauch der Vernunft entweder ganz aufhört, oder doch sehr geschwächt ist, wird weder Wort noch That als strafbar überhaupt, oder als so strafbar angesehen, wie im Zustande der vollen Besonnenheit. Das Erste ist der Fall in Gemüths- und Leibeskrankheiten, das Zweyte bey plötzlichen Uiberraschungen, wo eine feltne Gegenwart des Geistes erfordert wird, um starken sinnlichen Eindrücken einen augenblicklichen Entschluß entgegen zu setzen. Wenn bey solchen Gelegenheiten der Mensch auch nicht ganz frey von Schuld ge-

prochen wird, so erscheint sie doch durch die gehemmte Uiberlegung sehr gemildert. Je vollkommener hingegen diese gedacht werden muß, und je länger die Zeit ist, welche zu einem Entschlusse gegeben war, desto schuldiger finden wir den, welcher sich zum Bösen bestimmte. Daher der starke Unwille gegen einen Verbrecher, der tiefe Plane zu seinen Uibelthaten entwirft, und lange Zeit zur Ausführung derselben gebraucht.

Ausser dem Mangel an Besonnenheit rechtfertigt noch eine gänzliche Unwissenheit dessen, was Pflicht ist. Sie wird aber nur in wenigen Fällen, und in solchen gar nicht angenommen, wo sehr wichtige Rechte gekränkt werden, deren Anerkennung als nothwendig mit dem geringsten Gebrauche der Vernunft verbunden gedacht wird. Und in der That ist es eine höchst leichte Sache, in den meisten Angelegenheiten des Lebens zu wissen, was Pflicht sey, wenn man es wissen will.

Alle diese angeführten Urtheile sind unmittelbar mit der Annahme des Sittengesetzes verbunden. Soll man dasselbe erfüllen, so müssen wir es auch wenigstens in so weit erfüllen können, daß wir es zur obersten Regel aller unserer Handlungen machen. Und in dieser Rücksicht schreibt fast ein jeder Mensch dem andern und sich selbst einen freyen Willen, d. h. einen Willen zu, dessen Beschaffenheit bloß von dem Menschen selbst abhängt. Die bloße Frage: was sollen wir thun, setzt diese Freyheit voraus. Wir denken also, daß wir das Vermögen haben, zwischen dem Sittlichguten und Sittlichbösen oder (da das letztere nur in so fern vorgezogen wird, als es mit angenehmen Empfindungen verbunden ist) zwischen der Pflicht und der Lust zu wählen. Zwar wird dieser freye Wille auf alle Handlungen überhaupt bezogen; aber in moralischer Rücksicht kommt es nur auf die Wahl zwischen Pflicht und angenehmer Empfindung an. Der Wille (welcher hier nicht als das Vermögen zu wählen, sondern als

das Bestreben gedacht wird, dasjenige auszuführen, was gewählt worden ist;)*) wird gut oder böse genannt, nach dem er den Voratz enthält entweder die Pflicht der Glückseligkeit, oder diese jener unterzuordnen. Diese Erklärung kann nicht mehr befremden, wenn die Urtheile der Menschen über den guten Charakter, die in dem ersten Abschnitt angeführt worden sind, wenn die scharfen Grenzen bedacht werden, welche die Sittlichkeit von Glückseligkeit scheiden. Nicht ausgeschlossen, sondern nur untergeordnet soll diese jener werden. Auch lassen sich manche Annehmlichkeiten des Lebens mit der Tu-

*) Der freye Wille wird zwar nicht selten für das Vermögen zu wählen genommen. Wenn man z. B. von einem Menschen, der ganz von andern abhängig ist, sagt, er habe keinen Willen. Um alle Verwirrung zu vermeiden, ist es gut das Vermögen zu wählen von dem Willen zu trennen. Dieser wird durch jenes bestimmt, seine Beschaffenheit ist Wirkung von jenem als Ursache. Das Vermögen zu wählen heisst Willkühr oder Spontaneität.

gend vereinigen, aber das Einzige, das Höchste find sie doch nicht, wornach die Menschen streben sollen. Wie nun diese Wahl zwischen dem Guten und Bösen möglich sey, wie der bloße Gedanke an Gesetzmäßigkeit den Antrieben des Vergnügens widerstehen könne — sind unauflösliche Fragen, die in eine Classe mit denjenigen gesetzt werden müssen, welche ein Grundvermögen unserer Natur betreffen. Sobald das Forschen bis auf diese gekommen ist, so ist alles Vernünftigen zu Ende. Nur die Thatfachen, die in unserm Bewußtseyn liegen, können aufgestellt und gegen Zweifel gesichert werden; das Vermögen worauf sie sich gründen, weiter zu erklären, vermag kein Mensch. Es scheint zwar nicht ganz so unbegreiflich, wie die Vorstellung eines entfernten Guts uns von einem gegenwärtigen Genuße abhalte, als, wie die Vorstellung des Sittengesetzes in uns den Vorsatz lebendig machen könne, demselben unser Vergnügen aufzuopfern. Denn in dem ersten Falle verspricht uns die Vorstellung, welche uns an einem

Genüsse hindert, doch einen ändern größern, und es ist Aehnlichkeit in den Vorstellungen; in dem zweyten hingegen, soll oft das Angenehme von dem Unangenehmen verdrängt werden. Aber unerklärbar ist immer das, was in unserm Gemüthe vorgeht, um uns durch die Zukunft für die Gegenwart zu bestimmen; unerklärbar ist es, wie die Vorstellungen von jener herbey geholt werden können, um die Vorstellungen von dieser zu schwächen. Wäre nun auch die Unbegreiflichkeit der Bestimmung unsers Willens zur Erfüllung der Pflicht noch größer, so darf sie uns eben so wenig hindern, offenbare Thatfachen für wahr anzunehmen, als die Unerklärbarkeit unsers ganzen Wesens uns hindern wird zu glauben, daß wir sind, was wir sind.

Wer hat je erforscht, oder wer wird je erforschen, wie ein Gedanke unsern Körper in Bewegung setzen, wie dieser unserm Willen gehorchen könne? Wie wir durch unsere Sinne mannigfaltige Eigenschaften an den Dingen außer uns erkennen? Wie die Unter-

scheidung zwischen diesen und uns selbst, wie das Bewußtseyn dessen, was in uns vorgeht, und was wir thun, möglich sey? Wie wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden und trennen können? — Dieß sind nur einige von den vielen Fragen, die zu beantworten eben so unmöglich sind als diese: wie bestimmen wir unsern Willen nach dem Gedanken an Gesetzmäßigkeit? *) Ist das Sittengesetz außer Zweifel gestellt, so muß das, was unmittelbar daraus folgt, eben so wahr seyn. Es muß in uns das Vermögen sich befinden, dasselbe zur obersten Richtschnur aller unserer Bestrebungen zu machen; und dieses Vermögen ist auch nach dem Gefühle eines jeden wirklich in uns. So gewiß aber in uns die Vorstellung

*) Dieß heißt nur so viel: was tragen wir selbst dazu bey, um uns nach der Erkenntniß des Sittlichguten zu richten, nicht wie wirkt der Gedanke der Gesetzmäßigkeit auf unser Gefühl. Dieß können wir noch einsehen, wie im Folgenden gezeigt werden wird.

liegt, daß unser Wille frey ist, und die Bestimmung desselben bloß von uns selbst abhängt: so erheben sich doch gegen den Glauben an diese Freyheit, wichtige Schwierigkeiten, die nicht mit Stillschweigen zu übergehen sind.

Wenn man den Menschen nur von seiner reinmoralischen Seite betrachtet, und nur auf das Rücksicht nimmt, was die Vernunft gebietet, so sind die Gesetze derselben klar und unzweifelhaft. Allein dieselben scheinen andern Gesetzen zu widersprechen, die eben so gewiß in unserer Natur liegen, und ohne welche wir nicht die geringste Kenntniß, weder von uns selbst, noch von den Dingen außer uns haben könnten. Erfahrungen zu machen und sie zu verbinden, Schlüsse daraus zu ziehen und unsere Handlungen darnach einzurichten, wäre uns unmöglich, wenn wir nicht die Begriffe von Ursache und Wirkung auf alles, was in der physischen und moralischen Welt geschieht, so anwendeten, daß wir die Ursache von irgend einer Erschei-

nung, selbst als Wirkung von einer andern Ursache, und diese letztere nicht weniger als in einer dritten gegründet anfehen. Auf diese Weise entsteht eine ununterbrochene Kette, wovon immer ein Glied durch alle vorhergehenden bestimmt wird. Nur durch diese Verbindung aller Dinge ist es uns gelungen, die mechanischen und chemischen Naturgesetze zu erkennen, und selbst Gesetze zu erforschen, nach welchen die Fähigkeiten des Menschen ausgebildet und seine Triebe geleitet werden können. Wer schreibt nicht, um bey den letzten stehen zu bleiben, der Erziehung, der Staatsverfassung, den mancherley Verhältnissen, in welchen die Menschen leben, den grössten Einfluß auf die Sittlichkeit derselben zu? Was würden wir für dieselbe thun können, wenn sie, als Wirkung, nicht von den mancherley Anstalten abhänge, die zur Beförderung derselben gemacht werden? Werden diese Fragen nun so beantwortet, wie sie der gesunde Verstand beantworten muß: so ist es schwer, mit der Verschiedenheit der Umstände, in welchen

sich die Menschen befinden, jenes Vermögen, zwischen Gut und Böse frey zu wählen, zu vereinigen. Auf der einen Seite ist es offenbar von äussern Ursachen abhängig, und auf der andern wird es doch als unabhängig angenommen. Daher sehen einige Philosophen jenes Gefühl von der Freyheit des Willens, als eine blofse Täuschung an. Wir sind uns, sagen sie, der in unserer Natur verborgenen Ursachen zur Willensbestimmung nicht bewußt; wir vergleichen bey einem Entschlusse nur die nächsten Gründe und Gegengründe mit einander, und glauben, sie aus uns selbst zu schöpfen, weil wir die ganze Reihe von Zuständen, durch welche wir gegangen sind, um auf diese Gründe zu kommen, nicht mit einem Blicke übersehen können; in der That aber können wir sie bey genauer Uiberlegung gemeiniglich so weit verfolgen, daß es einleuchtend wird, wie wenig sie des Menschen eignes Werk sind. Hängt nun von ihrer Kraft die Bestimmung unsers Willens ab: so ist es offenbar, daß wir zu jeder Zeit handeln, wie wir handeln müssen, und die

Wahl, die uns frey scheint, ist eben so nothwendig als, nach den mechanischen Gesetzen der Natur, die Wirkung lebloser Kräfte. Wenn auch das Sittengesetz in der Vernunft liegt, sagen sie weiter, so ist es doch nicht genung es zu erkennen; es gehört eine lange Uibung dazu, um dieser Erkenntnifs nur einigermaßen zu folgen. Wem nun diese Uibung nicht zu Theil ward, wer von Jugend auf eine Menge Vorurtheile einfog, und die Menschen, die ihn umgaben, nie nach Recht und Unrecht fragten, sondern stets Neigungen folgen sah, die nur auf Annehmlichkeiten hinzielte; — der wird auch selbst nur nach Vergnügen streben. Kurz, könnten wir genau angeben, welche Anlagen jedem Menschen angeboren, auf welche Weise sie gerichtet und entwickelt worden wären, und durch welche Verhältnisse sein Schicksal ihn immer fortgerissen hätte: so würde es uns möglich seyn, bey jeder Gelegenheit seinen Entschluß voraus zu sagen. Alles hängt bey dem Menschen nach Naturgesetzen in einer nothwendigen Kette zusammen, und der Vor-

zug desselben vor dem Thiere, ist nur der, daß er mehr oder weniger das Vermögen hat, gegenwärtigen sinnlichen Antrieben zu widerstehen, und seine Handlungen nach deutlich eingesehenen Gründen zu bestimmen. Diese können zwar aus der Vernunft fließen, ihre Kraft auf sein Gemüth aber ist von Dingen abhängig, welche nicht in seiner Gewalt stehen.

Gegen diese Lehre läßt sich nun zuerst eine allgemeine Anmerkung machen. Ist es auf der einen Seite wahr, daß das Sittengesetz in unserer Vernunft liegt, und daß dasselbe das Vermögen voraussetzt, demselben gemäß zu handeln; und ist es auf der andern nicht minder wahr, daß die Anwendung der Begriffe von Ursache und Wirkung, in unsere Handlungen eine Nothwendigkeit bringt, die mit der Naturnothwendigkeit verglichen werden kann: so steht hier ein Gesetz der practischen Vernunft gegen ein Gesetz des Verstandes, und Folgerung aus dem einen

gegen Folgerung aus dem andern. Die Vernunft sagt: Du sollst nur allgemeingültigen Regeln folgen — wir müssen also auch das Vermögen haben, diesem Gebote gemäß zu handeln. — Der Verstand sagt: Alles hängt in einer nothwendigen Kette zusammen, *) — folglich ist jenes Vermögen nur eine Täuschung.

*) Verstand im engern Sinne wird von der Vernunft unterschieden. Iener bezieht sich unmittelbar auf das was wir entweder an uns selbst, oder an den Dingen auſſer uns wahrnehmen, und bringt die dadurch erhaltenen Vorstellungen nach gewissen in ihm liegenden, Regeln zur Einheit. Wenn wir z. B. das Aehnliche von allen einzelnen Bäumen, Sträuchern, Gräsern u. ſ. w. unter dem Namen der Pflanzen begreifen, so wird dieſs als ein Geſchäft des Verstandes angeſehen. Eben ſo wird, es ihm zuſchrieben, daß wir alles, was wir wahrnehmen, in eine nothwendige Verbindung bringen, und daß wir uns derſelben gemäß Regeln für unſer Verhalten machen. — Die Vernunft bezieht ſich nicht unmittelbar auf Erfahrung, ſondern auf das was der Verstand hervorgebracht hat, und ſucht den von ihm bewirkten Erkenntniſſen Ein-

Welches von diesen Gesetzen sollen wir nun aufgeben? Sollen wir sagen, die Vernunft allein könne nicht wirken, wir seyn genöthigt, immer den Bestimmungsgründen, die nicht unser Werk sind, nachzugeben? Oder sollen wir annehmen, es gebe keine nothwendige Verbindung aller Dinge? — Man verwerfe das Eine oder das Andere: so streitet man unserer Natur etwas ab, das mit ihr wesentlich verbunden ist. Bey der Beschränktheit unserer Kenntnisse wäre es also wohl weiser, anzunehmen, daß der Widerspruch zwischen jenen Gesetzen nur anscheinend sey, wenn wir gleich nicht sagen könnten, worauf dieser Schein beruhe. Auch

heit zu geben. Wenn z. B. alles was der Verstand nach der Erfahrung über die Bewegung angeben kann, zusammengefaßt und unter Gesetze gebracht wird, nach denen jede Bewegung erfolgen muß, so wird dieß der Vernunft zugeschrieben. Durch sie entsteht auch das Ideal der Glückseligkeit, indem sie die einzelnen Regeln des Verstandes, die sich darauf beziehen, ordnet und in Eins zusammenfaßt,

wird diese Voraussetzung von den meisten Menschen stillschweigend gemacht. In einer Rücksicht behandeln sie einander gerade so, als wenn alles auf nothwendig bestimmende Ursachen ankäme, und in einer andern sehen sie sich doch als freye Wesen an, die, jener Ursachen ungeachtet, es in ihrer Gewalt haben, sich zu Handlungen zu entschliessen, welche ganz ihr Werk, und nicht das Werk der Nothwendigkeit sind. Mit andern Worten heisst dies: die Menschen betrachten sich in Absicht ihrer Handlungen aus einem doppelten Gesichtspunkte; sie sehen sich als sinnliche und übersinnliche Wesen an. In so ferne sie zu der Classe von jenen gehören, sind sie den Naturgesetzen unterworfen, und befinden sich in der Reihe der Dinge als Glieder, deren Stand von allen vorhergehenden und zugleich existirenden, bestimmt wird: so wie sie wieder den Stand der zugleich lebenden und nachfolgenden bestimmen. Hierbey findet eine bedingte Nothwendigkeit nach den Begriffen unsers Verstandes Statt. Die Menschen sehen sich aber

auch als übersinnliche Wesen an, die den Naturgesetzen nicht unterworfen, nicht bloße Glieder in der Reihe der Naturdinge sind, sondern selbst aus eigener Kraft und Bewegung eine Reihe von Wirkungen anzufangen vermögen, und zwar nach einem besondern Gesetze, welches das Gesetz der Freyheit genannt werden kann.

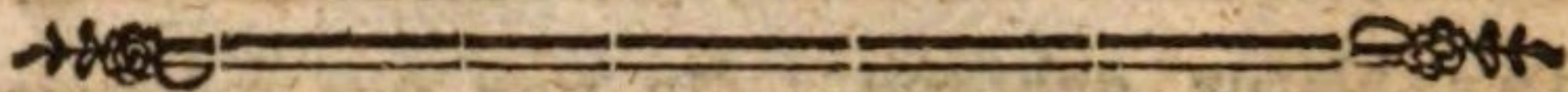
Die Frage ist nun: was haben wir für Gründe, die Naturgesetze nicht für alle Wesen überhaupt, und folglich auch nicht für uns insbesondere, in aller Rücksicht gelten zu lassen? — Läßt sich zeigen, daß die Verkettung aller Dinge nur für uns, als sinnlichen Wesen, Nothwendigkeit hat: so wird dadurch auch der Widerspruch gelöst, welcher sich zwischen zweyen, von unserer Natur unzertrennlichen, Gesetzen, dem Anscheine nach, befindet.

Man kann sich die Freyheit des Menschen auf dreyerley Weise denken. Wenn man ihn

als ein Wesen betrachtet, das nicht nothwendig nach einem sinnlichen Eindrücke handelt, sondern Uiberlegung anstellen kann, ehe es sich zu einer Handlung bestimmt; diese Uiberlegung selbst aber doch als eine Folge von den besondern Anlagen, den Umständen und Verhältnissen ansieht, die nicht von ihm abhängen: so schreibt man ihm *comparative Freyheit* zu, in Vergleichen mit den Thieren, die zwar auch nach Vorstellungen handeln, aber keiner Uiberlegung fähig sind. Geht man nun von der *comparativen Freyheit* zu einer *absoluten* über, die wir uns nach dem innern Gefühle zuschreiben, und vermöge welcher jeder Mensch sich allein als den Urheber seiner moralischen Handlungen ansieht, und sich selbst das Gute und Böse derselben zuschreibt: so entsteht der Begriff der *practischen Freyheit*. Will man endlich die Möglichkeit derselben zeigen, und gegen die Einwürfe retten, welche von der Verkettung aller Dinge hergenommen werden: so kann dieß nur durch den Gedanken geschehen, daß wir

uns als Wesen ansehen, die nicht bloß zu der Natur gehören, die von uns erkannt wird. Diese Freyheit von Naturgesetzen heißt transcendental, weil wir dadurch in eine übersinnliche Welt versetzt werden: so wie transcendental derjenige Theil der Geometrie heißt, in welchem die behandelten Gegenstände nicht sinnlich dargestellt werden können.





*Von der transcendentalen Freyheit
des Menschen.*

Denkt man sich irgend eine Handlung und fragt den, der sie vollbrachte, warum er sie gethan habe: so gebe er dabey eine Absicht an, welche er wolle, immer kann man weiter fragen, wie dieselbe in ihm entstanden sey. Wird der Grund davon angeführt, so muß, nach den Gesetzen unsers Verstandes, auch dieser auf einen entfernten bezogen werden, und immer so fort, bis man endlich zwar nichts mehr bestimmtes finden kann, aber doch immer wieder etwas als Grund denken muß. Die Handlung erscheint auf diese Art als bedingt nothwendig. Ist denn aber die Reihe von Gründen, die man angeben kann, hinlänglich, um die verschiedenen Handlungsweisen der Menschen zu erklären? Wenn von zwey Personen, die auf einerley Weise erzogen worden sind, die Eine

den edelsten, und die Andere einen sehr zweydeutigen Character zeigt, woher kommt dieser Unterschied? Aus was für Ursachen er auch hergeleitet werden mag: so stößt man endlich auf solche, die uns gänzlich unbekannt sind. Nur im Allgemeinen kann man sich auf Temperament, natürliche Anlagen, unbekannte Eindrücke u. s. w. beziehen. Im Grunde erklärt dieß wenig oder nichts, denn die Anwendung davon läßt sich nicht auf einen einzigen Menschen so machen, daß man zur deutlichen Einsicht käme, wie er das geworden ist, was er ist. Nun ist es aber offenbar, daß jeder Mensch, welcher sich bey völliger Besonnenheit befindet, sich als selbstthätig ansieht, und, bey allem möglichen Einfluß von aussen, zum wenigsten einigen Antheil an seinen Handlungen zu haben glaubt. Man halte ihn noch so viel Bestimmungsgründe vor, so wird er, wenn er denselben nachgiebt, doch immer glauben, daß er sich nicht bloß leidend dabey verhalte. Er unterscheidet den Zustand in welchem er gleichsam seine Träume bey sich vorüberziehen läßt, oder

von äußern Ursachen allein bestimmt wird, genau von dem, wo er seine Gedanken sammelt, und aus eigener Bewegung einen Entschluss faßt. Bezieht man diese Selbstthätigkeit, oder die Unterlassung derselben, auf alles was nach und nach beyträgt, den Menschen zu Vollziehung einer That zu bringen: so wird er dadurch zum wenigsten Miturheber derselben, und dieß wird allgemein zugegeben. Nun sagt man aber weiter: sogar diese Selbstthätigkeit ist wieder von Gründen abhängig, die nicht in seiner Gewalt sind. — Woher weiß man dieß? — Ist es denn nothwendig, daß die innere Thätigkeit sich nach eben den Gesetzen richte, nach welchen wir den Zusammenhang aller Dinge denken? Ist es nicht möglich, daß irgend ein Wesen, aus freyer Macht, seinen Willen bestimme?*) Uiber etwas abzusprechen, das wir gar nicht kennen, ist eine Anmaßung die von der Ver-

*) Dieß wird so ausgedrückt: giebt es nur Causalität durch Natur? oder giebt es auch Causalität durch Freyheit?

nunft unmöglich gut geheissen werden kann; da so viel gewiss ist, dafs, wenn wir die Freyheit, welche Täuschung seyn soll, wirklich hätten, wir kein andres Gefühl davon haben könnten, als wir wirklich haben. Indessen haben die Einwendungen gegen dieselbe so viel Schein, und finden, aus mehr als einem Grunde, so leicht Eingang, dafs es von Wichtigkeit ist zu zeigen, worin denn eigentlich jene Verkettung als nothwendig gedacht wird, und wie wenig sie der Lehre von der Freyheit Eintrag thun kann. Was sich hierüber zur Bestärkung unsers Glaubens an dieselbe sagen läfst, kann in folgenden Sätzen zusammengefaßt werden.

Alles was wir von den Dingen aufser uns, und von uns selbst wissen, die einzige Idee unserer Persönlichkeit ausgenommen, beruhet auf Wahrnehmung dessen, was jene auf uns, oder was wir selbst wirken.

Diese Wirkungen wahrzunehmen und unter Gesetze zu bringen, bedürfen wir der Vorstellung von Zeit und Raum; Raum und

Zeit aber sind nicht Verhältnisse die den Gegenständen unserer Erkenntniß an sich zukommen, sondern in uns liegen, und aus uns auf sie übergetragen werden.

Auf unserer Art, die Gegenstände der Erkenntniß zu betrachten, beruht also die, für uns nothwendige, Verbindung aller Dinge; und die Naturgesetze beziehen sich nicht auf das Wesen derselben, sondern nur auf unsere sinnlichen Vorstellungen davon.

Wenn wir uns folglich Freyheit von Naturgesetzen zuschreiben, so heist dieß nur: die Wirkungsart der Vernunft richtet sich nach andern Gesetzen als diejenigen sind, welche der Verstand auf sinnliche Vorstellungen gründet. — Dieß sind die Hauptsätze die nun weiter ausgeführt werden sollen.

Alle Erklärungen die von den Gegenständen der Natur gegeben werden können, sind so beschaffen, daß sich dieselben entweder geradezu auf das beziehen, was sie auf un-

fere Sinne wirken, oder doch durch einen Umschweif auf diese zurückkommen. Wenn die Chymie die Grundbestandtheile der Körper angeben will, so kann sie das, was sie am Ende gefunden hat, nicht anders als dadurch deutlich machen, daß sie Wirkungen derselben, entweder auf uns unmittelbar, oder gegen einander, anzeigt. Sie findet z. B. nach ihren letzten Auflösungen Erden und Salze, und beyde werden nur dadurch erklärt, daß jene ohne Geschmack und diese mit Geschmack verbunden sind; sie findet verschiedene Luftarten, und macht diese, entweder durch die unmittelbaren Wirkungen auf unsern Körper, oder durch ihr Verhältniß gegen einander kenntlich, das aber wieder nicht anders, als in Beziehung auf unsre Sinne, angegeben werden kann.

Geht man nicht auf die Bestandtheile einer Sache, sondern auf das Ganze derselben, wie wir es denken; so sind auch da alle Bestimmungen desselben von sinnlichen Eindrücken hergenommen. So lange man bey dem

Aeußern z. B. eines Baums, stehen bleibt, so ist dieß für sich klar. Will man in das Innere desselben dringen, so kommt man entweder auf die Bestandtheile desselben oder auf die Gesetze, nach denen ein Baum erzeugt, erhalten, vergrößert wird. Diese Gesetze sind zwar hinreichend ihn von andern Dingen zu unterscheiden und die Bedingungen anzugeben, unter welchen wir Gebrauch von demselben machen können, sie gründen sich aber immer auf Wahrnehmungen, und würden von dem Verstande gar nicht gefunden worden seyn, wenn ihm nicht der Stoff dazu von dem äußern Sinn geliefert worden wäre. *)

Außer diesem Vermögen, das uns Vorstellungen von der Natur giebt, haben wir ein ähnliches, welches sich unmittelbar auf uns selbst bezieht, und der innre Sinn heist.

*) Der äußere Sinn ist das Vermögen, vermittelt der Sinnorgane und einer innern Empfänglichkeit, Vorstellungen von den Dingen außer uns zu erhalten.

Vermittelst desselben schauen wir gleichsam die verschiedenen Zustände, in welchen sich unser Innres befindet. Empfindungen und Gedanken werden Gegenstände unserer Betrachtung, und geben uns den Stoff zu dem, was wir an uns selbst zu erkennen vermögen. Dadurch erfahren wir die mannigfaltigen Kräfte und Fähigkeiten, die in uns liegen. Wir bemerken, daß wir Vorstellungen von den Dingen außer uns haben, daß wir dieselben bewahren, zurückrufen, nach Willkühr trennen, zusammensetzen und uns gleichsam eine neue Welt schaffen können, und schreiben uns deswegen einen äußern Sinn, *) Gedächtniß, Erinnerung, Einbildungskraft zu; wir bemerken, daß wir von vielen einzelnen Gegenständen

*) Dieser und der innere Sinn, mit allen Fähigkeiten, die sich unmittelbar darauf beziehen, der Einbildungskraft, dem Gedächtniß der Erinnerung, machen zusammen das sinnliche Erkenntnißvermögen im weitem Verstande aus.

das Aehnliche zusammenfassen, allgemeine Begriffe bilden, mehrere davon mit einander vergleichen, Urtheile darüber fällen, Regeln darnach aufstellen u. f. w. und sehen dieß alles als ein Geschäft des Verstandes an; wir bemerken, daß wir in allem, was wir empfinden und denken, nach dem letzten Grunde fragen, daß wir in alle Begriffe, Urtheile und Regeln, Einstimmung und Harmonie zu bringen suchen, und schreiben uns deswegen Vernunft zu. Auf eine ähnliche Art werden wir veranlaßt uns ein Gefühls- ein Begehrungsvermögen und eine Willkühr beyzulegen. Kurz, alle unsere verschiedenen Kräfte leiten wir aus den verschiedenen Zuständen unsers Gemüths, und aus den verschiedenen Wirkungen her, die wir in uns und außer uns hervorbringen. Wie also die Kenntniß der Aussenwelt von den Sinnorganen und von der innern Empfänglichkeit für die erhaltenen Eindrücke abhängt: so beruht die Kenntniß unserer selbst auf dem Vermögen, die Zustände unsers Gemüths zu betrachten, oder auf dem innern Sinne. Das

Einziges was nicht von demselben herkommt, ist das unmittelbare Bewußtseyn von unserm Ich, welches alle unsere Kräfte und Fähigkeiten enthält.

Wenn nun für uns keine Erkenntniß möglich ist, wozu nicht entweder der äußere, oder der innere Sinn, den Stoff geliefert hat, so können wir die Frage aufwerfen: Schreiben wir nicht vielleicht den Gegenständen unsers Wissens manche Eigenschaften und Verhältnisse zu, die eigentlich nicht in ihnen liegen, sondern auf dieselben von uns, vermöge der Einrichtung des innern und äußern Sinns, übergetragen werden? Dieß wollen wir jetzt untersuchen.

Wenn man die Gefühle von Lust und Unlust in Betrachtung zieht, so weiß jedermann aus Erfahrung, daß nicht allen Menschen eine und ebendieselbe Sache gleich angenehm, oder gleich unangenehm ist, und daß, obgleich die Ursache dieser Ungleichheit in

den Menschen und nicht in den Sachen liegt, doch diesen die Wirkung und daher eine Beschaffenheit zugeschrieben wird, wobey man gewöhnlich die Empfänglichkeit dafür ganz aus dem Gesichte verliert. Eine Musik wird oft schön genannt, die es bey weitem nicht für alle Menschen ist. Auch ist sie, an und für sich, nichts als eine Verbindung von Luftschwingungen, und die Schönheit, die man ihr zuschreibt, drückt nur das Verhältniß derselben zur Fähigkeit gewisser Personen von besonderer Organisation aus. Außer diesen Eigenschaften, die man den Gegenständen der Natur zuschreibt, und die eigentlich nur Verhältnisse derselben zu einer besondern Art von Empfänglichkeit für Lust und Unlust anzeigen, giebt es noch andere, die sich zwar allen Menschen gleich darstellen, die aber dessen ungeachtet nicht den Gegenständen selbst zukommen, sondern ebenfalls nur eine besondere Art der Wirkung auf unsere Sinne ausdrücken. Wer einige Kenntniß von der Physik hat, kann nicht zweifeln, daß die Vorstellungen von den verschiedenen Farben,

die wir wahrnehmen, bloß eine Folge von der Einrichtung unsers Auges ist. Die Körper an sich haben die Farben nicht, sie haben dieselben nur für uns.

Von diesen unbezweifelten Wahrheiten kommen wir zu den Fragen: sind nicht vielleicht auch die Vorstellungen, auf welche sich die Naturgesetze beziehen, von der Art, daß sie nicht Eigenschaften, Verhältnisse, Bestimmungen ausdrücken, welche den von uns erkannten Gegenständen zukommen, sondern von der Einrichtung unsers äußern und innern Sinns abhängen?

Alle Naturgesetze beziehen sich auf Raum und Zeit; die Vorstellungen von diesen dienen jenen gleichsam zum Grunde. Was nur immer auf unsere äußere Sinne wirkt, setzen wir in den Raum — durch den Gestalt und GröÙe, so wie das gegenseitige Verhältniß der Dinge, bestimmt wird — und in die Zeit, durch welche die Erscheinungen auf einander folgen, und Verbindung unter

einander bekommen. Unsere Gedanken und Empfindungen setzen wir zwar nicht in einen Raum (denn es wäre lächerlich zu fragen, wie viel Raum ein Gedanke einnähme) aber doch in die Zeit, ohne welche wir unsere Zustände nicht betrachten können. Was ist nun Zeit und Raum? — Sind es wirkliche Wesen? — dieß kann wohl nicht seyn, denn es läßt sich schlechterdings nichts von ihnen angeben, was einer Wirkung ähnlich fähe, und nur von dieser können wir auf das Daseyn einer Sache schliessen. *) — Sind es allgemeine Eigenschaften oder Verhältnisse aller Wesen, die ihnen zukommen, ohne Rücksicht auf unsere Art die Dinge zu schauen und zu denken; oder sind es nur Bestimmungen, die von unserer eigenthümlichen Einrichtung abhängen? — Sind es Vorstellungen, die uns von den Dingen kommen, oder werden sie auf diese von uns und aus

*) Wir sagen wohl, die Zeit zerstöre alles, aber dann meynen wir nicht die Zeit selbst, sondern das, was in derselben unmerklich wirkt.

uns übergetragen? — Diese Fragen wollen wir zuerst in Absicht des Raums beantworten.

Haben wir die Vorstellung des Raums von den Gegenständen der Sinne hergenommen: so kann er nichts anders als eine allgemeine Eigenschaft oder ein allgemeines Verhältniß derselben ausdrücken. Dieß stimmt aber mit unserer Art, den Raum zu betrachten, gar nicht überein. Wir sehen ihn als etwas für sich bestehendes an. Nun ist zwar wohl wahr, daß wir von bloßen Beschaffenheiten und Verhältnissen so sprechen, als wären sie, auch abgesondert von den Dingen, welchen sie zukommen, etwas für sich; wir denken uns z. B. die Härte, die Schwere, die Größe u. s. w. Aber um Deutlichkeit mit diesen allgemeinen Begriffen zu verbinden, müssen wir mehr oder weniger an die Dinge selbst denken, von denen wir sie hergenommen haben; und dieß ist bey dem Raum gar nicht der Fall. Die Vorstellung davon ist an und für sich klar, und wir sind so weit entfernt in dieselbe etwas einzumischen, das

nicht er selbst ist, daß wir den Raum noch übrig behalten, wenn wir auch alles wegdenken, was die Natur ausmacht. Der leere Raum ist gerade das, was wir gar nicht wegdenken können, und dieser kann dennoch nicht Eigenschaft, nicht Verhältniß genannt werden. Weder das eine noch die andere kann da Statt finden, wo nichts ist.

Der Raum wird ferner allen Erklärungen von Naturdingen, die für sich bestehen, zum Grunde gelegt. So oft man sie genau bestimmen will, so gebraucht man das Wort Körper, und denkt sich hauptsächlich dabey eine im Raume eingeschlossene Sache. Er selbst aber wird weder im gemeinen Leben, noch sogar in der Wissenschaft erklärt, die alles auf Raum gründet, und sonst alles erklärt, — in der Geometrie. Dieß wäre ganz sonderbar, wenn wir die Vorstellung des Raums aus der Erfahrung geschöpft hätten. Was uns diese angiebt, wird sonst ohne Ausnahme erklärt, wenn es zum wissenschaftlichen Gebrauche geschickt gemacht werden soll.

Die Schwere z. B. ist eine allgemeine Eigenschaft aller Körper, und wie genau wird dieselbe nicht bestimmt. Noch mehr! Auf das, was gar nicht erklärt wird, gründet man unwidersprechlich wahre Sätze, z. B. der Raum hat nur drey Abmessungen; zwey Dinge können nicht einen und ebendenselben Raum einnehmen. Die Gewissheit dieser Sätze ist von den schärfsten Zweiflern unangetastet geblieben, ob sie gleich alles, was uns Erfahrung lehrt, ungewiss zu machen gesucht haben. Auch setzt diese in der That nichts so außer Zweifel, daß man gezwungen wäre, keine Ausnahme gelten zu lassen. Hätten wir also die Vorstellung des Raums von den Dingen, die uns umgeben, abgezogen, so müßte uns der Gedanke frey bleiben, daß in andern Weltkörpern zwey verschiedne Sachen einen und ebendenselben Raum einnehmen könnten, und wer kann diesen Gedanken fassen?

Der Raum ist endlich nach unserer Vorstellung davon unendlich. So unabsehlich, selbst für die angespannteste Einbil-

dungskraft, schon der Raum ist, welchen die, unsern Berechnungen und Muthmassungen erreichbaren, Welten einnehmen: so ist es uns doch unmöglich, selbst da demselben Grenzen zu setzen. Er ist für uns über die unabsehbare Ferne aller Sonnensysteme hinaus; nach dem letzten Weltkörper stellen wir uns noch leeren Raum vor. Wie nun diese Unendlichkeit uns von der Erfahrung hergekommen sey, ist ungedenkbar. Unmittelbar wird sie von derselben nicht gelehrt, und durch Schlüsse, die darauf gegründet worden wären, kann sie uns auch nicht bekannt worden seyn. Denn in diesem Falle müßten wir es uns als möglich denken, daß unwissende Menschen sich den Raum nicht als unbegrenzt vorstellten. Uiberdieß haben sich von jeher die Philosophen mehr Mühe gegeben, die Unendlichkeit des Raums zu bestreiten als zu beweisen; und was hätte diejenigen, welche sie annehmen, wohl auf den Gedanken einer solchen Behauptung führen können, wenn sie nichts als die Erfahrung für sich gehabt hätten? Man sieht nicht einmal die Möglichkeit,

auf dieselbe die Unendlichkeit des Raums zu gründen.

Folgt nun aus allen diesen Betrachtungen, daß wir die Vorstellung vom Raume nicht durch die Erfahrung erhalten haben, so muß sie in uns selbst liegen. Dieß wird auch offenbar, wenn wir bedenken, daß ehe wir irgend etwas von den Dingen außer uns wissen, ehe wir irgend eine Erfahrung machen können, wir schon die Vorstellung des Raums haben müssen. Der bloße Gedanke, daß etwas außer uns ist, stellt ihn schon für uns als nothwendig dar. Soll ich mich als verschieden von einer Sache denken, die auf mich wirkt: so geht dieß nicht anders an, als daß ich mich und sie in verschiedene Orte setze; und diese beziehen sich offenbar auf den Raum, dessen Vorstellung folglich allem, was auf mich wirkt, zum Grunde gelegt werden muß.

Geht also die Vorstellung des Raums aller Erfahrung vorher, und ist sie uns zu dersel-

ben unentbehrlich, so muß sie uns angebo-
ren seyn, und ein wesentliches Stück unsers
sinnlichen Erkenntnißswermögens ausmachen.
Der Raum ist demnach nicht selbst Eigen-
schaft, sondern für uns ein nothwendiges Er-
forderniß, um an den Gegenständen des äuf-
fern Sinns Eigenschaften zu erkennen; er ist
nicht selbst Verhältniß, sondern er macht es
uns möglich Verhältnisse zu finden. *)

Sieht man den Raum so an, so begreift
man, warum er allen Erklärungen der Kör-

*) Kant drückt dieß so aus: „Der Raum ist
nur die Form aller Erscheinungen äußerer
Sinne, d. i. die subjective Bedingung der
Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere
Anschauung möglich ist.“ — Anschauung
heißt jede unmittelbare Vorstellung, die
wir durch den innern oder äußern Sinn
erhalten; sie wird rein genannt, wenn sie in
der Einrichtung des Sinnes gegründet ist,
wie die Vorstellung des Raums, und em-
pirisch, wenn sie durch irgend einen ge-
gebenen Gegenstand erzeugt wird. Jeder
Gegenstand einer empirischen Anschauung
heißt Erscheinung; in diesem Sinne sind
auch die Körper Erscheinungen.

perwelt zum Grunde gelegt werden kann, ohne selbst der Erklärung zu bedürfen, und warum so viele Sätze, die sich auf denselben beziehen, apodictische Gewissheit haben. Denn das, was ein wesentliches Stück unserer Natur ausmacht, muß an und für sich klar seyn, und sich jedem Menschen so aufdringen, daß darüber kein Zweifel erhoben werden kann. Für uns muß alles, was unmittelbar aus der Vorstellung des Raums folgt, vollgültige Wahrheit seyn. Fragen wir aber ob der Raum an und für sich etwas ist, ohne Rücksicht auf unsere Art, die Welt zu betrachten, so kann die Antwort nicht bejahend seyn. Denn ist die Vorstellung desselben nicht von den Dingen außer uns hergenommen, sondern liegt sie in uns selbst und gehört sie zur Einrichtung unserer Natur als nothwendige Bedingung alles dessen, was wir von der äußern Welt erfahren: so können wir auch nur als Menschen vom Raume und von ausgedehnten Dingen reden. Annehmen, daß alle mögliche Wesen die Gegenstände ihrer Anschauung

in Raum setzen, hiesse behaupten, daß sie alle eben dieselbe innere Einrichtung ihres Erkenntnißvermögens haben müßten. Noch weniger läßt sich sagen, daß die Welt an sich *) im Raume eingeschlossen sey. Nur die Vorstellungen, die wir von ihr erhalten, sind für uns ohne denselben nicht möglich. Was aber eine besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit ist, kann nicht als Bedingung des Daseyns der Dinge angesehen werden. Die Eigenschaften derselben, die sich nicht auf unsere Sinne beziehen, sind zwar für uns unerkennbar, aber sagen, daß das, was wir nicht erfahren, auch gar nicht seyn könne, wäre eine Anmaßung, die bey der Eingeschränktheit unsers Wissens unverzeihlich seyn würde.

*) Die Welt an sich, heist die Welt, was und wie sie ist, ohne unsere sinnlichen Vorstellungen davon, so wie man sagt: die Musik an sich (ohne unsere Empfänglichkeit dafür) ist eine Zusammensetzung von Luftschwingungen.

Aus ähnlichen Gründen wird es uns auch wahrscheinlich vorkommen, daß selbst das, was wir Zeit nennen, nicht nothwendig eine Bedingung sey, nach der sich die Vorstellungen aller denkenden Wesen richten müssen, obgleich wir selbst an Zeitverhältnisse alles knüpfen, was uns zu erkennen möglich ist.

Nehmen wir wieder, wie bey dem Raume, einen Augenblick an, daß der Begriff der Zeit uns aus der Erfahrung kommt: so ist die Zeit nichts anders, als eine Folge von Wesen oder Erscheinungen, die sich auf unsern innern oder unsern äußern Sinn beziehen; denn so oft wir in dem, was wir wahrnehmen, an Zeit denken, so schwebt uns immer eine Reihe von aufeinander folgenden Begebenheiten vor. Wäre nun die Zeit nichts als die Vorstellung einer Folge von Veränderungen, so könnten wir sie allerdings aus der Erfahrung hergenommen haben. Allein dieß stimmt mit unserer Art, die Zeit zu betrachten, gar nicht überein.

Erstens denken wir nicht verschiedene Zeiten neben einander, ob wir gleich verschiedene Reihen von Erscheinungen neben einander setzen. Die Türken z. B. bestimmen ihr Jahr nach dem Laufe des Mondes, die übrigen Europäer nach dem Laufe der Sonne. Fangen nun beyde Theile an einem und ebendemselben Tage ein Jahr an: so denkt jedermann, daß alles, was in demselben geschieht, bey den Türken und bey den übrigen Europäern in einem und ebendemselben Zeitraume geschehe. Auf welche Art also die Zeit bestimmt werde, so ist und bleibt sie nach unserer Vorstellung, eine und ebendieselbe. Wir denken sie nicht wie mehrere neben einander fortlaufende Linien, sondern als eine einzige, und schreiben dem Satze, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich seyn können, sogar apodictische Gewissheit zu, gegen die sich nie ein Zweifel erheben könne. Dieß würde gar nicht Statt finden, wenn wir uns die Zeit nur als eine Folge von Veränderungen dächten. Denn sagen, es gebe nicht verschiedene Zeiten zugleich, hiesse dann be-

haupten: verschiedene Reihen von Erscheinungen im Himmel und auf der Erde, könnten nicht zugleich seyn.

Wir denken uns zweytens die Zeit noch, wenn wir auch gar keine Veränderung mehr denken. Wären Sonne, Mond und Sterne, nach welchen wir die Zeit eintheilen, wäre überhaupt nichts mehr, was den Wechsel unterworfen ist; stünde auf einmal die ganze Natur stille, und blieben wir selbst ganz das, was wir zu der Zeit waren, ohne irgend eine Veränderung von innen und aussen zu erfahren; wären wir in einem, dem tiefen Schlaf ähnlichen, Zustande: so würden wir immer noch an eine Zeit in diesem wechsellosen Zustande denken, wir würden ein *Vorher* und ein *Nachher* in demselben suchen; er würde uns immer noch wie eine fortlaufende Linie, nicht aber wie ein untheilbarer Punkt vorkommen. Dafs es keine Veränderung gebe, können wir denken, dafs aber dadurch auch die Zeit aufgehoben werde, das ist unserer Vorstellungsart ganz zuwider.

Wir haben also die Vorstellung einer leeren Zeit. Zur Bestätigung hiervon denke man an eine geschäftlose Person, die sich vor der Länge der Zeit fürchtet, — Geht ihre Furcht wohl auf die Länge des Wechsels ihrer Empfindungen und Gedanken, oder nicht im Gegentheil auf den Mangel dieses Wechsels? Sie wünscht die Zeit auszufüllen, oder zu vertreiben. Das Erste bezieht sich unmittelbar auf die Vorstellung der leeren Zeit, und auch das Zweyte weist mittelbar darauf hin; denn die Zeit wird vertrieben, wenn man durch irgend eine Beschäftigung die Vorstellung der Leerheit entfernt. Stellten wir uns nun die Zeit selbst als eine Abwechslung vor, so hiesse eine leere Zeit: eine wechsellose Abwechslung.

Die Zeit hat endlich für uns keine Grenzen, so wenig als der Raum. Wenn gelehrt wird, alle Dinge haben einen Anfang gehabt: so findet der Glaube daran ziemlich leicht Eingang, aber den meisten, die ihn annehmen, dringt sich die Frage auf: was war

denn vorher? Und wenn es als möglich dargestellt wird, daß das Weltall wieder vergehe, so wird gefragt: was wird denn nachher seyn? Die Länge der Zeit, die man rückwärts bis zu dem Anfange aller Dinge, und vorwärts bis zu dem Untergange derselben annimmt, hindert auch jene Fragen gar nicht. Millionen Jahre, auf Millionen gehäuft, füllen die Zeit nicht aus. Wie wir nun die Unendlichkeit derselben aus der Erfahrung auf irgend eine Weise hergenommen haben sollten, läßt sich eben so wenig begreifen, als wie uns aus derselben die Unendlichkeit des Raums gekommen sey. Stellten wir uns überdies die Zeit als eine Folge von Veränderungen vor, so würden jene Fragen gar nicht Statt finden; denn es verstünde sich von selbst, daß in dem Nichts auch keine Veränderungen vorgehen könnten.

Aus diesen Betrachtungen folgt, daß wir die Vorstellung der Zeit nicht aus der Erfahrung geschöpft haben können. Denn was

S

diese über die Zeit angiebt, stimmt gar nicht mit dem überein, was sie für uns ist. — Nach der Erfahrung giebt es mehrere Reihen von Erscheinungen neben einander, und die Zeit ist nur eine fortlaufende Linie. — Die Erfahrung setzt nichts außer allem Zweifel, und der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sind, hat apodictische Gewissheit. — Die Erfahrung kann, in Beziehung auf die Zeit, nur Reihen von Veränderungen angeben, und die Zeit bleibt, wenn sich auch nichts verändert. — Die Erfahrung stellt uns nur kurze Reihen von Erscheinungen dar, und die Zeit ist unendlich. — Uiberdies bleibt die Zeit nicht nur, wenn sich nichts verändert, sondern sogar, wenn wir denken, daß nichts mehr ist.

Alles dieses zeigt hinlänglich, daß die Vorstellung der Zeit mit der Vorstellung des Raums, einerley Beschaffenheit hat. Wie die letztere in uns seyn muß, ehe wir irgend etwas außer uns erfahren können: so ist uns die erstere nothwendig, nicht nur für die

Kenntniß der Natur, sondern auch für die Kenntniß unserer selbst. Die Zeit ist demnach nicht selbst Veränderung, sondern das, was jeder Veränderung von uns zum Grunde gelegt wird; *) sie ist nicht selbst eine Reihe von Erscheinungen, sondern ein nothwendiges Erforderniß, in uns und außer uns Wirkungen wahrzunehmen, aus welchen wir eine Reihe zusammensetzen; sie ist uns angeboren, und macht ein wesentliches Stück unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens aus. Unmittelbar bezieht sich die Zeit auf das, was in uns selbst vorgeht, in so ferne aber unsere Zustände von den Erscheinungen außer uns abhängen, so ist sie uns auch nothwendig um diese wahrzunehmen. **)

*) Man stelle sich die Veränderungen noch so unmerklich vor, so muß man selbst diese unendlichkleinen Veränderungen an die Zeit knüpfen, und denkt nicht, daß sie die Zeit selbst sind.

**) Sie ist daher eigentlich die Form des innern Sinns — aber aus dem angeführten Grunde zugleich die formale Be-

Aus dieser Art die Zeit zu betrachten, folgt, daß sie für andre Wesen, als wir selbst sind, nicht nothwendig etwas sey. Denn da die Vorstellung derselben nicht von den Dingen außer uns, auch nicht von dem Wechsel unserer eignen Zustände hergenommen, da sie uns angeboren ist: so müßten wir annehmen, daß alle Wesen eben dieselbe Einrichtung wie wir hätten, wenn für sie die Zeit etwas seyn sollte. — Es läßt sich denken, daß es Wesen giebt, die vermöge der Einrichtung ihrer Augen, nur ganz nahe Gegenstände bemerken, und auf keine Weise, mit oder ohne künstliche Werkzeuge, einen weiten Kreis, so wie wir, zu umfassen vermögen. Wenn nun diese Wesen dächten, vieles könne nur nach und nach gesehen werden, und es wäre schlechterdings Zeit nöthig, um mehrere Gegenstände zu bemerken:

dingung aller Wahrnehmungen. — Da die Vorstellung der Zeit für sich besteht, ohne irgend einen Gegenstand der Erfahrung zu bedürfen, so heißt sie auch eine reine Anschauung.

so wäre dieses für uns, die wir Tausende von Dingen auf einmal überschauen, ein sehr lächerlicher Schluss. Einen ähnlichen würden wir selbst machen, wenn wir, die wir nur die Wirkungen der Natur und unsere Zustände nach und nach fassen können, behaupten wollten, jedes Wesen sey auf eine ähnliche Erkenntniß der Welt und seiner selbst eingeschränkt. So wie wir nicht allen Wesen Verstand und Vernunft zuschreiben: so können wir auch nicht allen vernünftigen Wesen eben dasselbe sinnliche Erkenntnißvermögen zuschreiben, welches für uns die Quelle alles Wissens ist. Dieß thäten wir aber, wenn wir die Zeit, welche die Bedingung unserer Erkenntniß ist, für alle vernünftige Wesen als nothwendig betrachteten.

Aus eben diesem Grunde kann man nicht sagen, daß alle Dinge an sich in der Zeit sind. Denn wir tragen diese aus uns auf das über, was jene für uns sind. Nur für uns geschieht alles in der Zeit; — ist der

Wechsel der Dinge da. Es geht hier allen Menschen, wie es denen gieng, die, in der Kindheit des menschlichen Verstandes, die lebendige Kraft, welche in ihnen selbst wohnte, auf leblose Dinge übertrugen. Weil sie selbst mehr waren, als sie mit ihren Sinnen zu fassen vermochten: so stellten sie sich vor, dafs auch Bäume, Berge, Flüsse mehr seyn müßten, als sie schienen. Auf eine ähnliche Weise tragen alle Menschen ihre sinnlichen Vorstellungen von den Dingen in der Welt auf das Wesen derselben über, und glauben, dafs dieses eine wirkliche Veränderung leide, weil sie dasselbe nicht zu schauen, sondern nur die Wirkungen davon nach und nach zu fassen vermögen.

Die Zeit als eine bloße Beschaffenheit unserer innern Einrichtung, und alle Veränderung nur als eine Folge derselben zu denken, hat freylich noch mehr Schwierigkeit, als den Raum an sich für nichts zu halten. Denn dieser geht nur auf die Dinge außer uns. Unsere Gedanken schliessen wir in keinen Raum ein; sie beziehen sich auch

nicht alle unmittelbar auf denselben, und dadurch haben wir doch etwas, woran wir sehen, daß er nicht nothwendig für alle unsere Vorstellungen ist. Einem Wechsel hingegen sind sowohl unsere Gedanken, als alle Naturerscheinungen unterworfen. Die Zeit an sich also für nichts außer uns halten, scheint alle Stützen niederzureißen, worauf wir unsere Kenntnisse gründen. Allein die Schwierigkeit der Sache kann die Wahrheit derselben nicht aufheben. Wer zum erstenmale hört, daß die Farben eigentlich in seinen Augen und nicht in den Körpern liegen, denen sie zugeschrieben werden, der wird eben so viel Mühe haben sich davon zu überzeugen, als es den meisten Menschen Mühe kostet zu denken, daß Raum und Zeit nichts als Formen unsers sinnlichen Erkenntnisvermögens sind.

Uibrigens leidet unser Wissen durch die dargestellten Lehren vom Raume und von der Zeit nichts. Für uns hat das, was sich darauf bezieht, noch eben die Wahrheit, als wenn sie

etwas wirkliches wären. Wenn wir aber Ideen haben, die sich nicht darauf beziehen, so können wir dieselben nicht deswegen für nichtig erklären, weil sie mit den Formen unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens nicht zu vereinigen sind. Diefs führt uns zur Hauptsache, um dererwillen wir die Betrachtungen über Zeit und Raum anstellten.

Alle unsere Kenntniß, unsere Persönlichkeit ausgenommen, beruht auf Wahrnehmung dessen, was die Gegenstände ausser uns und was wir selbst wirken. Die Vorstellungen, die wir dadurch erhalten, nehmen die Formen der Fähigkeiten an, vermittelst welcher wir die Dinge in der Welt, oder unsere eigenen Zustände schauen, das heisst: wir müssen vermöge der Einrichtung unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens alles, was wir schauen, neben oder nach einander setzen. Hierauf beruhen die Gesetze der Natur, so wie wir sie fassen, und die nach denselben nothwendige Verbindung aller Dinge. Da also der Grund

dieser Gesetze in uns selbst, und nicht in den Wesen, auf die wir sie anwenden, liegt, so beziehen sie sich nur auf Vorstellungen, die wir von allen Dingen überhaupt, und zum Theil von uns selbst haben, und nicht auf das, was sie und wir selbst ohne jene Formen unserer Sinnlichkeit sind. *) Wüßten wir nun nichts weiter von uns, als was sich auf Raum und Zeit bezieht, so könnten wir nicht über die Erfahrung hinausgehen. Allein dieß ist nicht der Fall. Wir haben Ideen, die nach Naturgesetzen gar nicht beurtheilt werden können. Die Gebote der Pflicht setzen den Menschen in eine Ordnung der Dinge, die ganz von der verschieden ist, welche wir in der Natur antreffen. „Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung der Dinge mit Gründen aus, die sonst in der ganzen Natur nicht vor-

*) Dieß wird so ausgedrückt: Die Gesetze der Natur gehen nur auf Erscheinungen, d. h. auf die Gegenstände unserer Kenntniß, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind,

kommt. Der Verstand kann in dieser nur erkennen was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, daß darin etwas anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll, eben so wenig als was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern was darin geschieht oder was für Eigenschaften der letztere hat.“*) Es denkt sich also der Mensch durch das Sittengesetz in eine Welt, die von der sinnlichen ganz verschieden ist, **) und schreibt sich in dieser Rücksicht Freyheit von den Gesetzen der Natur und das Vermögen zu, seinen eignen zu

*) Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 575.

**) Man drückt dies auch so aus: der Mensch betrachtet sich in Absicht der Vernunft als ein Wesen an sich, oder als ein Wesen, welches nicht im Raume und in der Zeit eingeschlossen ist.

folgen. Die Annahme der Freyheit von Naturgesetzen hat auch keine Schwierigkeit mehr, wenn dieselben nur als eine Folge unserer sinnlichen Vorstellungen angesehen werden. Denn jene Freyheit dem Menschen zuschreiben, heißt dann weiter nichts als glauben, daß die Vernunft auf eine andere Art wirken könne, als diejenige ist, welche auf der Einrichtung unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens beruht. Wollte man wider diesen Gedanken noch Einwendung machen, so wäre dieß eben so viel, als wenn man läugnen wollte, daß das Gesicht eine andere Einrichtung habe als das Gehör, oder daß, weil die Gesetze, nach denen sie wirken, verschieden sind, der eine oder der andere Sinn gar nicht existiren könne.

So entfernt die Speculation über den Grund der Naturgesetze von der gewöhnlichen Vorstellung der Menschen zu seyn scheint: so findet man doch das Resultat derselben in allen Urtheilen über die Nothwendigkeit moralischer Handlungen; und man

kann sagen, daß jeder Mensch, der nicht Pflicht und Tugend für leere Worte hält, die transcendente Freyheit stets vor Augen hat. Außer dem, was aus dem vorigen Abschnitte hierher gehört, verdient besonders bemerkt zu werden, daß die dargestellte Lehre von der Zeit, welche den meisten Schwierigkeiten ausgesetzt ist, von allen Menschen, welche glauben, daß die Vernunft alle freywillige Handlungen leiten könne und solle, stillschweigend angenommen wird. So oft sie sich und andere als die eigentlichen Urheber derselben betrachten, so sehen sie die Zeit für nichts an; die ganze Reihe von Veränderungen, die sie erfahren haben, verschwinden vor ihren Augen, und sie denken nicht, daß der Grund des Entschlusses zum Guten oder zum Bösen in ihren vorhergehenden Zuständen, sondern allein in ihrem Wille liege. Der bloße Gedanke der Verbindlichkeit etwas zu thun oder zu lassen, setzt voraus, daß Zeitbedingungen nicht das ganze Wesen des Menschen, nicht die Vernunft treffen. Sie wird so angesehen, als

sey sie unveränderlich, und werde von allem, was in der sinnlichen Natur des Menschen vorgeht, gar nicht afficirt.

So lange es nur aufs Handeln ankommt, so denkt sich der Unwissendste, wie der Aufgeklärteste, als ein Wesen, das den Gesetzen der Natur nicht unterworfen, sondern den Gesetzen der Vernunft zu folgen vermögend ist. Soll nun aber irgend eine Handlung auf entfernte Gründe zurückgeführt, oder soll erklärt werden, wie der ganze Charakter eines Menschen entstanden ist: so liegt schon in der Aufgabe selbst, daß jene und dieser, in Beziehung auf die Sinnenwelt betrachtet werden. Denn von der Vernunft kann man nicht sagen, daß sie vorhergehender Gründe bedürfe, um die Willkühr zur Handlung, oder vorhergehender Zustände, um den Charakter eines Menschen zu bestimmen. Bey der Unmöglichkeit, die Vernunft selbst, oder ihre Wirkungsart, unmittelbar zu schauen, bey der gänzlichen Verborgenheit alles dessen, was nicht der Raum und die Zeit

einschliessen, ist es uns überhaupt unmöglich, etwas zu erklären, das sich auf den Menschen, als ein übersinnliches Wesen, bezieht. Nur, daß er ein solches Wesen ist, liegt in seinem unmittelbaren Bewustseyn. Was der Verstand also über die Gründe einer Handlung, oder über die Entstehung eines Charakters zu erforschen vermag, beruht auf einer Verbindung nach Naturgesetzen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden mit einander verknüpft, und bey diesen Zeitverhältnissen ist eine bedingte Nothwendigkeit unvermeidlich. Die Frage: warum sind einige Menschen gut und andere böse? kann gar nicht beantwortet werden, so lange wir sie als übersinnliche Wesen betrachten, und gleichwohl müssen wir sie so betrachten, wenn Zurechnung Statt finden soll. Sehen wir sie als Naturwesen an, von denen wir angeben können, wie sie nach und nach durch Anlagen, Umstände und Verhältnisse gut oder böse geworden sind: so erscheinen sie als nothwendig bestimmt, so zu seyn wie sie sind; und da wäre Zurechnung gar nicht möglich. Finden wir diese in der

Vernunft gegründet, so geschieht es unter der doppelten Voraussetzung, daß der Charakter eines Menschen nicht von dem äußern Einflusse, sondern von der Selbstthätigkeit hauptsächlich bestimmt werde, und daß er, so wie er uns erscheint, mit dem übereinstimme, wie wir ihn erkennen würden, wenn wir in das Innre des Menschen dringen könnten.*) Denn wir denken uns einen Zusammenhang zwischen dem, was von uns in der Sinnenwelt geschieht, mit dem, was in unserer übersinnlichen Natur liegt. Der Wille, der sich in jener äußert, wird als der Wille von dieser angesehen. Er ist sittlich gut oder böse, nach dem er als der Wille eines freyen vernünftigen Wesens angesehen werden kann,

*) Der Charakter, den wir wahrnehmen, heißt empirisch, und derjenige, den wir als den Grund davon ansehen, heißt intelligibel. Jenen kann man auch sehr gut die Sinnesart, und diesen die Denkungsart nennen, da der erstere in der Sinnenwelt wahrgenommen, und der letztere in der Verstandeswelt nur gedacht wird.

oder nicht. Wer das Sittlichgute nicht zu seinem letzten Zwecke macht, erscheint als ein Mensch, welcher sich selbst herabsetzt, und den Gesetzen der Sinne unterwirft. Wer sich von diesen immer freyer macht, ist der Achtungswürdige, der seine höhere Natur zu behaupten sucht, und die Würde, als vernünftiges Wesen, seinen eignen Gesetzen zu folgen, mit vollem Rechte verdient.

Da nun alle Zurechnung auf der Beurtheilung der Sinnesart *) beruht, die wir an dem Menschen wahrnehmen, und doch auf die Denkungsart desselben geht, die wir nicht kennen: so ist uns die eigentliche Moralität der Handlungen, selbst die unsers eignen Verfahrens, gänzlich verborgen. Denn wir können in keinem Falle angeben, wie viel von dem Character, den wir beurtheilen, eine Wirkung der Freyheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen

*) S. die vorige Note.

glücklichen Beschaffenheit zuzuschreiben sey. Daraus folgt aber nicht, daß gar keine Zurechnung, gar keine Schuld und kein Verdienst Statt finde. Den Menschen bloß nach dem beurtheilen, was er nach und nach in der Sinnenwelt geworden ist, ohne Rücksicht auf das zu nehmen, was er selbst dazu beygetragen hat, streitet nicht nur mit den Urtheilen des gesunden Verstandes, sondern auch mit dem, außer Zweifel gestellten, Sittengesetze, das aufhören würde ein Gesetz zu seyn, wenn die Beobachtung oder Verletzung desselben als gleichgültig angesehen werden könnte. Auch dringt sich der Gedanke an Verdienst und Schuld mit dem Gefühle der Freyheit jedem Menschen auf, der im Stande der Besonnenheit ist. Dieses und jenen für Täuschung erklären, heißt behaupten, daß die Vernunft auf eben dieselbe Weise wirken müsse, auf welche der sinnliche Theil unserer Natur wirkt. So offenbar dieser Fehlschluß ist, so ist es doch schwer denselben zu vermeiden, wenn

T

es auf Erkenntniß und nicht auf Handlung ankommt. Wovon keine sinnliche Vorstellung, keine Erfahrung möglich ist, das wird dem Menschen schwer zu fassen, so wie es ihm schwer wird zu handeln, wo ihn keine Aussicht auf angenehme Empfindung reizt. Ueberdies strebt er so gern über den Kreis hinaus, in welchem seine Erkenntniß eingeschränkt ist. Wer sich nun nicht genügen läßt zu wissen, daß die Vernunft wirkt, sondern auch erklären will wie sie wirkt, kann die Vermischung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen, dessen was im Raume und in der Zeit geschieht, mit dem was von diesen Formen unserer Erkenntniß unabhängig ist, nicht vermeiden, und er muß dann den einen Theil seiner Natur gleichsam dem andern opfern. Es geht ihm, wie den meisten Menschen, die durch Gründe von etwas überzeugt werden sollen, das mit ihren gewöhnlichen Vorstellungen streitet.

Als das Daseyn der Gegenfüßler zuerst behauptet wurde, so schien dies etwas wider-

sinniges. Die Erfahrung hat nun zwar die Wahrheit davon außer allen Zweifel gestellt, und kein Mensch, der sich nur einiger Kenntniß rühmen will, darf an diesem Daseyn zweifeln. Der Glaube an die runde Gestalt der Erde hat sich fast wie die ausgemachteste Vernunftwahrheit verbreitet. Wenn er aber überhaupt nicht nur annehmlich gemacht, sondern gegen jeden Einwurf vertheidigt werden soll: so dürfte dieß wohl schwerlich zur Befriedigung des gemeinen Verstandes geschehen. Wie ist es möglich, würde mancher fragen, daß die Entgegenwohnenden nicht, so zu sagen, in den Himmel fallen? Man ziehe doch nur eine Linie von der Oberfläche der Erde durch den Mittelpunkt derselben bis an die entgegengesetzte Seite, so trifft sie auf die Füße der dasigen Menschen, und geht von da weiter bis an den Himmel; diesen haben sie also nicht über sondern unter sich. Auf diese Einwendung mache man nun noch so deutlich, daß die Begriffe von oben und unten nur auf jeden Ort anwendbar sind,

wo man sich befindet; daß sie bey jener geraden Linie vom Mittelpunkte der Erde an gerade umgekehrt genommen werden müssen, und daß folglich die Linie nur in der Phantasie nicht aber in der Wirklichkeit gezogen werden kann: so würde durch die Gründe, welche für diese Behauptungen angeführt werden, der gemachte Einwurf wohl niedergeschlagen, volle Uiberzeugung aber nur selten bewirkt werden, wenn man sich nicht am Ende auf eine ungezweifelte Erfahrung berufen könnte. Woher dieser Widerstand? — daher, daß keine sinnliche Vorstellung von einer Linie möglich ist, die ob sie gleich ununterbrochen fortgeht, doch in einem Punkte aufhören, und, ohne umzukehren, doch eine ganz entgegengesetzte Richtung annehmen soll. Der Verstand kann, nach gegebenen Erfahrungen nur die Nothwendigkeit der Sache fassen, ohne die Möglichkeit derselben zu erklären oder, mit andern Worten, ohne sie mit der sinnlichen Anschauung zu vereinigen. Wer nun die letztere als entscheidend über

die Wahrheit ansieht, wird in diesem Bey-
spiele einen offenbaren Irrthum aufnehmen.
Auf eine ganz ähnliche Weise irrt sich der-
jenige, welcher die Freyheit des Menschen
läugnet, weil sie mit der Verkettung aller
Dinge streitet, und weil man keine An-
schauung von der Art haben kann, wie
vernünftige Wesen an sich wirken.
In beyden Fällen werden, als entscheidend
über die Wahrheit, Vorstellungen angesehen,
die nicht entscheiden können. In dem ersten
Falle soll die Sinnlichkeit über den Verstand,
in dem zweyten der Verstand über die Ver-
nunft richten. Jedes von diesen Vermögen
hat seine eigenthümliche Einrichtung und ei-
nen sich darauf beziehenden Wirkungskreis.
Wird nun das, was in dem einen liegt, in
einen andern gezogen, so entsteht Irrthum
und Täuschung — und zwar hauptsächlich
dann, wenn ein niedres Vermögen über ein
höheres entscheiden soll. Indessen kann auch
der Fall eintreten, daß man die Täuschung
in dem Sinne sucht, wenn sie in dem Ver-
stande liegt. Zum Beyspiel, vermöge der

Gesetze, nach denen sich der Sinn des Gesichts richtet, müssen wir eine lange Allee am Ende entweder verengt oder gar so spitzig sehen, daß sich zwey Bäume in einen vereinigen. Das Gesicht an und für sich trügt uns hier nicht. Ein Betrug fände nur dann Statt, wenn eine Abweichung von den Gesetzen geschehe, nach welchen wir Vorstellungen durch die Augen erhalten. Diefs ist aber in dem angeführten Beyspiele nicht der Fall. Im Gegentheile würde es eine Abweichung von den Gesetzen des Sehens seyn, wenn die Bäume einer Allee, vom Anfange bis ans Ende derselben, gleich weit von einander erschienen. Kein Mensch denkt an eine Täuschung, wenn er die Gegenstände in der Nähe größer als in der Ferne sieht. Ist nun die angeführte Erscheinung ein ganz ähnlicher Fall, warum wird denn da von einer Täuschung der Sinne gesprochen? — Bloß darum, weil wir nicht bey der eigenthümlichen Wirkungsart des Gesichts stehen bleiben, sondern ein Urtheil einmischen, das so lautet: was gleich ist, muß als gleich empfunden werden. Hier-

von ist aber nur so viel wahr, daß das Gleiche an und für sich nicht ungleich seyn könne, nicht aber, daß es auch von unsern Sinnen unter allen Umständen, so gefast werden müsse. Auch wissen wir dieß sehr wohl, wir vergessen es aber leicht, wenn die Gleichheit und Ungleichheit sich auf eine sehr merckliche Weise darstellt, wie in dem angeführten Beyspiele. Die vordere Breite der Allee ist nach angestellter Erfahrung, mit der entfernten gleich, und weil sie sich dessen ungeachtet als ungleich darstellt: so glauben wir, es gehe eine Täuschung des Gesichts vor, da doch eigentlich nicht dieses, sondern unser Urtheil täuscht. Das letztere, und nicht die sinnliche Erscheinung, muß berichtigt werden. Umgekehrt wäre der Fall, wenn wir daraus, daß zwey gleich grose Sachen ungleich erscheinen, schliessen wollten, das Gleiche könne, an und für sich, ungleich seyn. Und dieß ist etwas ähnliches mit dem Schlusse, daß, weil unsere Handlungen nach den Naturgesetzen bedingtnothwendig sind, sie auch an und für sich als nothwendig ange-

sehen werden müssen. Hier zieht der Verstand in die Grenzen seines Gebiets was in dem Gebiete der Vernunft liegt. Was als Erscheinung nothwendig ist, kann in anderer Rücksicht sehr wohl als nicht nothwendig angesehen werden; was nach einem Naturgesetze erfolgen muß, kann nach dem Sittengesetze als unmöglich betrachtet werden, und so auch umgekehrt. Denn so wie der Grundsatz, daß das, was gleich ist, nicht ungleich seyn kann, auf keine Weise dadurch verdrängt wird, daß für unsere Sinne ganz gleiche Dinge doch ungleich erscheinen, eben so wenig kann dadurch, daß der Verstand alles, was wir von der Sinnenwelt wissen, in eine nothwendige Verbindung setzt, bewiesen werden, daß der ganze Mensch nur als ein leidendes Glied in dieser ununterbrochenen Kette der Dinge zu betrachten sey. Dieß ist er nur in Absicht des sinnlichen, nicht aber in Absicht des übersinnlichen Theils seines Wesens. In ihm ist Natur und Vernunft, Nothwendigkeit und Freyheit. — Er ist im Raume und in der Zeit, und er ist

zugleich über diese Schranken erhaben. — Er ist fremden Gesetzen unterworfen, und kann seinen eignen folgen. — Sein Wille erscheint als der Natur untergeordnet; er kann aber auch diese seinem Willen unterordnen. — So gewiß endlich in seinem Bewußtseyn Vernunft höher ist als Sinnlichkeit: so gewiß liegt auch nur der niedere Theil seines Wesens in dem Gebiete der Nothwendigkeit, und der höhere in dem Gebiete der Freyheit.

Ende des ersten Theils.

ausdrücklich über diese Beziehungen erhaben.
Er ist demnach Gelehrter, unterworfen, und
kann seinen eignen folgen. — Sein Wille
erscheint als der Natur entgegengeordnet;
kann aber auch, diese seinen Willen unter-
ordnen. — So wird auch in diesem

Bestandtheil der Vernunft ist als die Vernunft

gedruckt bey Ioh. Christ. Fried. Gerlach,

Thell zweyter, von dem Gelehrten

Notwendigkeit, und der höhere in dem

Geiste der Vernunft

Ende des ersten Theils

X I 89

Ms. Gill.



Bernhardi, Ambrosius Bethmann

Gemeinfassliche Darstellung der Kantischen Lehren über Sittlichkeit,
Freyheit, Gottheit und Unsterblichkeit

Bd.: 1. Theil

Freyberg 1796

Ph.u. 45-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045203-0

VD18 90622316